al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 16 (2009)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2009

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

BENAZOUZE, Farida: *Al-asr fī riḥla maġribiyya mūrīskiyya li-mağhūl min al-qarn al-hiğrī al-tāsiˤ* [El cautiverio en un viaje marroquí morisco escrito por un autor anónimo del siglo IX de la Hégira] ……………………………………. 9 - 26

BENHIMA, Yassir: Note sur l'évolution de l'*iqṭāˤ* au Maroc médiéval ……………………………………………….. 27 - 44

CABO GONZÁLEZ, Ana María: Una experiencia en el aula: Edición y traducción del *Kitāb al-ŷāmiˤ* de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la *ṭāʔ* (1ª parte) ………………………………. 45 - 87

CASASSAS CANALS, Xavier: La literatura islámica castellana: Siglos XIII-XVII (Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos) ……………………. 89 - 113

DAOUADI, Belkacem: Les relations commerciales entre le royaume abdelwadide de Tlemcen et les villes du sud de l'Europe Occidentale a partir du milieu du XIIIe jusqu'au milieu du XVIe …………………………………………... 115 - 148

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo & ISLÁN FERNÁNDEZ, Helio: La leyenda Nass El Ghiwane ………………………… 149 - 161

GARRIDO CLEMENTE, Pilar: Notas sobre la atribución de las doctrinas del *qadar*, las dos ciencias y la adquisición de la profecía a Ibn Masarra de Córdoba ……………………... 163 - 184

KARA, Hayat: *Ḥiwār al-diyānāt fī l-Andalus : Bayn al-ğadal al-dīnī wa-l-ḫilāf al-kalāmī min ḫilāl taqyīd l-Ibn Lubb al-Ġarnāṭī fī l-qaḍāʔ wa-l-qadr* [Diálogo de religiones en al-Andalus: Entre la polémica religiosa y la disputa teológica a través del *Taqyīd* de Ibn Lubb al-Ġarnāṭī acerca de el determinismo y la predestinación] …………………………. 185 - 208

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: Comunidad lingüística marroquí en los foros y chats. Expresión escrita, ¿norma o anarquía? .... 209 - 226

OULD ADOUBBA, Addi: *Al-risāla al-hazaliyya: Qirāʾa fī l-waǧh al-āḫar l-Ibn Zaydūn* [La epístola cómica: Una lectura de la otra cara de Ibn Zaydūn] …………………………... 227 - 248

SEDRA, Moulay Driss: Sur les traces de l'itinéraire Marrakech-Le Détroit aux VI^{e}-VII^{e}/ XII^{e}-XIII^{e} siècles : Note sur quelques villages et localités d'après les sources arabes …... 249 - 281

Notas y comentarios:

REVUELTA SALCINES, Laura & BENÍTEZ DOMÍNGUEZ, Sira: Memoria de una visita académica ……………………. 283 - 285

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo: European Association for Modern Arabic Literature ………………………………….. 287 - 289

Reseñas:

CASTELLANOS, Carles & Salem CHAKER & Mohand TILMATINE (eds): *Actes de la rencontre Kabylie-Catalogne. Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen.* (Héctor Muñoz Cruz) …………. 291 - 303

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. (Joaquín Bustamante) ……………………………………… 303 - 307

OLIVER PÉREZ, Dolores. *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*. (María Gámez Rovira) ……………………... 307 - 312

OULD MOHAMED-BABA, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. (Francisco Moscoso) …………………………….. 312 - 316

PARKINSON, Dilworth B. *Using Arabic Synonims*. (Ignacio Ferrando) …………………………………………………... 316 - 319

INDEX

Articles:

BENAZOUZE, Farida: *Al-asr fī riḥla maġribiyya mūrīskiyya li-mağhūl min al-qarn al-hiğrī al-tāsiʿ* [Captivity in a Moroccan Morisco travel written by an anonymous author in the IXth century after the Hegira] ……………………….. 9 - 26

BENHIMA, Yassir: A note on the evolution of the *iqṭāʿ* system in the medieval Morocco …………………………………… 27 - 44

CABO GONZÁLEZ, Ana María: An experience in the classroom: Edition and translation of Ibn al-Bayṭār's *Kitāb al-jāmiʿ*. Ṭā' chapter (first part) …………………………… 45 - 87

CASASSAS CANALS, Xavier: The islamic-castilian literature: 13th - 17th century (Catalog of *mudéjares* and *moriscos* texts written in latin script) ………………………………… 89 - 113

DAOUADI, Belkacem: Trade relations between the abdelwadide kingdom of Tlemcen and the south cities of occidental Europe from the half of the century thirteen until the half of the century sixteen ……………………………………... 115 - 148

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo & ISLÁN FERNÁNDEZ, Helio : The legend of Nass El Ghiwane……………………. 149 - 161

GARRIDO CLEMENTE, Pilar: Notes on the attribution of *qadar* doctrine, the two sciences and the acquisition of prophecy to Ibn Masarra of Cordova …………………………………. 163 - 184

KARA, Hayat: *Ḥiwār al-diyānāt fī l-Andalus : Bayn al-ğadal al-dīnī wa-l-ḫilāf al-kalāmī min ḫilāl taqyīd l-Ibn Lubb al-Ġarnāṭī fī l-qaḍā? wa-l-qadr* [Dialogue between religions in al-Andalus: Religious controversy and theological dispute through the *Taqyīd* by Ibn Lubb al-Ġarnāṭī about determinism and predestination] ……………. 185 - 208

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: The Moroccan linguistic community in Internet forums and chats. Written language, a set of rules or an anarchy? .... 209 - 226

OULD ADOUBBA, Addi: *Al-risāla al-hazaliyya: Qirāʔa fī l-waǧh al-āḫar l-Ibn Zaydūn* [The comic epistle: a reading on the other side of Ibn Zaydūn] …………………..………….. 227 - 248
SEDRA, Moulay Driss: About the traces of the route Marrakech-Te Strait in VIth-VIIth/ XIIth-XIIIth centuries according to the Arabic sources ……………... 249 - 281

Notes and Commentaries:

REVUELTA SALCINES, Laura & BENÍTEZ DOMÍNGUEZ, Sira: A report of an academic visit ………………………… 283 - 285
FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo: European Association for Modern Arabic Literature ………………………………….. 287 - 289

Reviews:

CASTELLANOS, Carles & Salem CHAKER & Mohand TILMATINE (eds): *Actes de la rencontre Kabylie-Catalogne. Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen.* (Héctor Muñoz Cruz) …………. 291 - 303
GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. (Joaquín Bustamante) ……………………………………… 303 - 307
OLIVER PÉREZ, Dolores. *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*. (María Gámez Rovira) ……………………... 307 - 312
OULD MOHAMED-BABA, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. (Francisco Moscoso) …………………………….. 312 - 316
PARKINSON, Dilworth B. *Using Arabic Synonims*. (Ignacio Ferrando) ………………………………………………... 316 - 319

الفهرس

مقالات

فريدة بنعزوز:الأسر في رحلة مغربية موريسكية لمجهول من القرن الهجري التاسع .... 9 - 26

ياسر بنهيمة: ملاحظة حول تطور مفهوم الإقطاع في مغرب العصر الوسيط .... 27 - 44

أنا ماريا كابو غونثاليث: تجربة في حجرة الدرس: تحقيق وترجمة كتاب "الجامع" لابن البيطار. فصل "التاء" (الجزء الأول) .... 45 - 87

شافير كاساساس كانالس: الأدب الإسلامي- القشتالي خلال القرنين 13 و 17 (فهرس نصوص المدجنين والموريسكيين، المكتوبة بحروف لاتينية) .... 89 -113

بلقاسم دوادي: العلاقات التجارية بين سلالة عبد الوديد في تلمسان وبين مدن جنوب غرب أوروبا من أواسط القرن الثالث عشر حتى أواسط القرن السادس عشر الميلاديين.. 115 - 148

غونثالو فيرنانديث پارّيلاّ وهيليو إيسلان فيرنانديث: أسطورة "ناس الغيوان"............ 149 - 161

بيلار غاريدو كليمينتي: ملاحظات حول إسناد مذاهب: القدر، ثنائية العلوم، تحصيل النبوة؛ إلى ابن مسرة القرطبي .... 163 - 184

حياة قارة: حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي من خلال تقييد لابن لُبّ الغرناطي في القضاء والقدر .... 185 - 208

فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: الجماعة اللغوية المغربية في منتديات الإنترنيت ومواقع الدردشة (الشات) عبارات مكتوبة، تقنين أم فوضى؟ .... 209 - 226

أدي ولد آدب: الرسالة الهزلية : قراءة في الوجه الآخر لابن زيدون .... 227 - 248

مولاي إدريس سدرة: على خطى مسار مراكش- المضيق خلال القرنين 6-7 / 12-13. ملاحظة حول بعض القرى والمواضع انطلاقا من النصوص العربية .... 249 - 281

تقارير ومذكرات

لاورا ريبويلتا سالثينيس وسيرا بينيتيث دومينغيث: ذاكرة زيارة أكاديمية .... 283 - 285

غونثالو فيرنانديث باريلا: الجمعية الأوروبية للأدب العربي الحديث .... 287 - 289

مقالات نقدية

CASTELLANOS, Carles & Salem CHAKER & Mohand TILMATINE (eds): *Actes de la rencontre Kabylie-Catalogne. Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen.* (Héctor Muñoz Cruz) ………… 291 - 303

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. (Joaquín Bustamante) ……………………………………… 303 - 307

OLIVER PÉREZ, Dolores. *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*. (María Gámez Rovira) …………………….. 307 - 312

OULD MOHAMED-BABA, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. (Francisco Moscoso) …………………………….. 312 - 316

PARKINSON, Dilworth B. *Using Arabic Synonims*. (Ignacio Ferrando) ………………………………………………... 316 - 319

الأسر في رحلة مغربية موريسكية لمجهول من القرن الهجري التاسع

فريدة بنعزوز*
(جامعة عبد المالك السعدي – كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان)

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 9-26

Resumen: "El cautiverio en un viaje marroquí morisco escrito por un autor anónimo del siglo IX de la Hégira". El presente artículo aborda dos cuestiones diferentes y complementarias entre sí. En primer lugar, analiza el contexto histórico y cultural de un relato de viaje escrito por un autor anónimo en el siglo IX de la Hégira, que partió de Fez para hacer la peregrinación y, capturado por los cristianos, fue llevado a algunas islas del Mediterráneo, para luego ser liberado por un grupo de mudéjares de Cataluña, que pagaron su rescate con la intención de que les ofreciera soporte en sus prácticas y hábitos religiosos. Por otro lado, se analiza la problemática de la producción y tipología del texto, estudiando las diversas transformaciones y perspectivas en las que se encuadra. Se trata de un texto que se sitúa en el género de viajes, producido por un autor anónimo marroquí en forma de epístola dirigida a su gente en Fez, su ciudad natal. Sin embargo, en tanto que el texto fue adoptado, rehecho y difundido por la comunidad morisca, se transforma en un texto propio de los mudéjares, y finalmente en un ejemplo de la literatura morisca.

Palabras clave: Literatura de viajes; Literatura árabe; Moriscos; Mudéjares; Cautiverio; Esclavitud.

Abstract: "Captivity in a Moroccan Morisco travel written by an anonymous author in the IXth century after the Hegira".This article approaches two different and complementary subjects. The firs one is the analysis of the historical and cultural context of a travel story authored by an anonymous writer in the IXth century after the Hegira. The traveller departed from Fes in order to accomplish the pilgrimage. But he was captured by a group of Christians who took him to some Mediterranean islands. After that he was rescued by a group of Catalonian Mudejars, who paid for his liberty to have a guide in their religious ceremonies and practises. On the other hand, the article seeks to

* E-mail: fbenazouze@gmail.com

explore the question of the production and typology of the text, studying its evolution and perspectives. It is a text that can be placed within the genre of travels, written by an anonymous Moroccan in the form of a letter addressed to his relatives in Fes, his native town. However, as the text was adopted, reformulated and transmitted by the Morisco community, it became a Mudejar text and lastly a sample for Morisco literature.

Key words: Travel literature; Arabic literature; Moriscos; Mudejars; Captivity; Slavery.

ملخص البحث: تحاول هذه المقالة معالجة مسألتين مختلفتين ومتكاملتين في نفس الوقت بالنظر إلى موضوعها. يتعلق الأمر، من جهة، بالوقوف على مختلف السياقات التاريخية والثقافية ودراستها لنص رحلي لمجهول من القرن التاسع الهجري، خرج من فاس لأداء مناسك الحج الإسلامي، ليجد نفسه أسيرا، لدى النصارى، ببعض جزر البحر الأبيض المتوسط، ثم طليقا بين المدجنين بأتكونة بقطلونية، الذين افتدوه، ليعمل على تزويدهم بما يسهم في تدبير شؤونهم الدينية.

كما يتعلق كذلك بالنظر في إشكال إنتاج هذا النص ونوعه، وكذا مختلف أشكال التحولات التي أخضع إليها باختلاف آفاق انتظاره وتعددها. فهو نص يندرج، بامتياز، ضمن أدب الرحلة، أعده مغربي مجهول من فاس في شكل رسالة بعث بها إلى أهله في هذه المدينة المغربية. غير أنه ما لبث أن تحول بسرعة إلى نص للمدجنين، ثم إلى نص من نصوص الآداب الموريسكية، عندما أخذ الموريسكيون في إعادة إنتاجه وتداوله بينهم بلغتيهم العربية والإسبانية.

كلمات مفاتيح: أدب الرحلة، الأدب العربي، الموريسكيون، المدجنون، الأسر، الاسترقاق.

لم يحظ الأسر، من حيث كونه موضوعة أدبية بعناية مؤرخي الآداب العربية والإسلامية ودارسيها. ولم يفرد البحاثة والمؤرخون العرب والمسلمون لأسر أبناء جلدتهم واسترقاقهم في أوروبا أبحاثا ولا دراسات مخصوصة[1]. ويعود الفضل، فيما نتوافر عليه في هذا المضمار، إلى ما بذله بعض المؤرخين الغربيين

(1) ولا يعني هذا أن المكتبة العربية والإسلامية تخلو من النتاج الكتابي في الأسر بوصفه وقائع تاريخية وثقافية. فالواقع أن بعض الدراسات من هذه المكتبة قد تطرقت إلى الأسر من حيث هو كذلك، أو قد عرجت عليه. وللاطلاع على معظمها، مما عرف إلى حد الآن، يراجع: فان كونينكسفلد. بيتر شورد، ''الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة''، نص الدرس الافتتاحي لتقلد منصب أستاذ كرسي التاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا، مجلة دفاتر الشمال، ع. 5 ، شتاء 2002، 19–32.

والمستشرقين من جهد للتأريخ لهذا الأسر بوصفه وقائع تاريخية وثقافية. ويحتل من بينهم المؤرخ البلجيكي ''فيرلندن'' مرتبة الريادة بما أنتجه من أبحاث ودراسات متميزة. فلقد تناول أسر النصارى للمسلمين ضمن معالجته لتاريخ العبودية العام في أوروبا الغربية(2). كما يتبوأ المستشرق الهولندي المذكور أعلاه، ''فان

وبالنظر إلى كوننا سنعالج في هذه المقالة أسر مغربي بإسبانيا، فلقد ارتأينا التنويه في هذا الصدد، وبالإضافة إلى مقالة برنارد لوبياس، ببعض عناوين المكتبة المغربية الحديثة التي تطرقت إلى فك أسر المسلمين. يتعلق الأمر بتدوين محمد بن عبد الوهاب الغساني وأحمد بن المهدي الغزال ومحمد ابن عثمان المكناسي لسفاراتهم إلى هذه المملكة من أجل تدبير هذه المهمة.

الغساني. محمد بن عبد الوهاب، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، مخ. الخزانة الحسنية، 11329 ز. أنظر أيضا تحقيق وتقديم، عبد الرحيم بنحادة، سفير مغربي في مدريد في نهاية القرن السابع عشر. رحلة الوزير في افتكاك الأسير لمحمد بن عبد الوهاب الغساني،.منشورات معهد الأبحاث في لغات وثقافات آسيا وإفريقيا .طوكيو 2005.

الغزال. أحمد بن المهدي، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، تح. إسماعيل العربي، لبنان، 1980.

المكناسي. محمد ابن عثمان، الإكسير في فكاك الأسير، تح. محمد الفاسي، الرباط، 1965.

وللمكناسي رحلة أخرى في نفس الغرض إلى نابولي وإلى جزيرة مالطة، التي لعبت دورا أساسيا في أسر المسلمين والاتجار بهم في سوق النخاسة الدولية.

المكناسي، محمد ابن عثمان، البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر، تح. مليكة الزاهدي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، 2004.

لقد أصبح المكناسي بهذه الرحلات ''جزءا من ديبلوماسية الأسير''، بوصفها سمة من سمات ''العلاقات المغربية الإسبانية'' على عهد السلطان المغربي مولاي محمد بن عبد الله، على حد رأي سعيد بنسعيد العلوي في هذا الملك وسفيره.

العلوي، سعيد بنسعيد، أوروبا في مرآة الرحلة. صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995، 23-33.

Loupias. Bernard, "Destin et témoignage d'un esclave en Espagne", *Hesperis-Tamuda*, XVII, 1976-77, 69-85.

(2) Verlinden. Charles, *L'esclavage dans l'Europe Médiéval. I. (Péninsule Ibérique, France)*, Bruges, 1955.

Verlinden. Charles, *L'esclavage dans l'Europe Médiéval. II. (Italie, Colonies Italiennes du Levant, Levant Latin, Empire Byzantin)*, Bruges, Gent, 1977.

Verlinden. Charles, "Esclave noir en France méridionale et courants de traite en Afrique", *Annales du Midi*, 78, 1966, 335-43.

كونينكسفلد''، مرتبة الريادة كذلك في افتتاح البحث في موضوع التاريخ الثقافي العام للأسرى والمملوكين المسلمين في أوروبا، بالاعتماد على المصادر الإسلامية والأوروبية الغربية، ومن منظوريهما[3].

ومن المعروف أن الأسر قد شكل ظاهرة من أهم ظواهر الصراع والتنافس بين الإسلام والنصرانية في العصر الوسيط ومطلع الحديث من تاريخ البحر الأبيض المتوسط. ولعله من المعروف كذلك، أن المبتلين بهذه الظاهرة من أهل هاتين الملتين[4]، قد وضعوا فيها آدابا متعددة للتعبير عنها، ولمواكبة مختلف الإشكالات

Verlinden. Charles, "Les esclaves musulmans du Midi de la France", *Islam et chrétiens du Midi, (XII-XVs)*, Toulous, 215-43.

وبالإضافة إلى هذه المراجع التي أضحت اليوم كلاسيكية في موضوع هذا النوع من الأسر، يمكن الرجوع إلى طائفة من الأعمال التي تناولته أو عرجت عليه أو أشارت إليه. ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر العناوين التالية التي اقترحتها علينا، مشكورة، هيئة تحكيم هذه المجلة، والتي لم نتمكن بعد من الرجوع إليها.

DAVIS, Robert C., *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, Houndmills, 2003.

FERRER MALLOL, M. T. - MUTGÉ VIVES, J. (eds.), *De l'esclavitud a la llibertat: esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana (Col.loqui Internacional, Barcelona, 1999)*, (Barcelona, 2000).

FRANCO SILVA, A., *Regesto documental sobre la esclavitud sevillana: (1453-1513)*. Sevilla, 1979.

La esclavitud en Andalucía: 1450-1550, Granada, 1992/Madrid, 1985.

LOBO CABRERA, M., *La esclavitud en las Canarias Orientales en el siglo XVI (negros, moros y moriscos)*. Santa Cruz de Tenerife, 1982.

(3) فان كونينكسفلد، س. ذ. ونشير إلى أن هذا البحث قد جعل من أهدافه الأساسية، إبراز الأدوار التي لعبها الأسرى المسلمون من العلماء والفنانين وكبار الحرفيين في الحياة العلمية والفنية والمهنية والثقافية العامة بأوروبا الغربية.

(4) لقد كان يطال الابتلاء بالأسر، بالدرجة الأولى، الأسرى الذين كانوا يرزحون بصفة فعلية ومباشرة تحت وطأة أغلاله وقيوده المادية والمعنوية. غير أنه كان يطال كذلك في الانتماء الديني الإسلامي أو النصراني للأسير، جميع أهل الإسلام وجميع ملة النصرانية على السواء. لذلك فمسؤولية فدية الأسرى وتحريرهم كانت ترجع في غالب الأحيان إلى كل من الأمتين المذكورتين، ومن يمثلهما في ذلك الوقت من خلفائها وأمرائها وملوكها وأوليائها وصلحائها وقساوستها ورهبانها إلخ. ولقد أنتجت كل منهما وسائل وطرقا ومؤسسات متعددة ومختلفة لتنظيم هذا الأمر وتدبير شؤونه. وللاطلاع على مختلفها وعلى كيفية اشتغالها، يراجع:

الونشريسي. ''المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب''، ط. محمد حجي وآخرين، الرباط، 1981– 1983، المجلد الثاني، 161 وما بعدها. 211–213.

الإنسانية والدينية والسياسية والاقتصادية التي كانت تترتب عنها[5]. ولقد اشترك كل من واضعي هذه الآداب وقرائها من أهل الديانتين المذكورتين، في إنتاجها واستهلاكها على مرالأزمنة والعصور[6].

ابن صاحب الصلاة، "المن بالإمامة، تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين"، تحقيق التازي. عبد الهادي، بيروت، 1987، 178 وما بعدها.

فان كونيكسفلد، س.ذ، 20. 30.

ذاكر، عبد النبي، "الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب، الدار البيضاء"، 1997، 147–158.

Bunes de Ibarra. Miguel Ángel, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, C.S.I.C, Madrid, 1989, 145-184.

(5) ونقصد بذلك الآداب بمفهومها الرحب والواسع؛ أي ما يشمل بالإضافة إلى الفنون التخيلية، جميع ما أنتج في هذا المضمار من نتاجات دينية وفقهية وقانونية وسياسية إلخ، لتدبير مختلف الإشكالات المذكورة. ويمكن أن نمثل على ذلك بمسألة النظر الفقهي في جواز طلب الزوجة التطليق من زوجها الأسير في مكان غير معروف من بلاد الروم، أو ما هو في مثلها من المسائل التي يطرحها الأسر في الحياة العامة للأسير ومحيطه الاجتماعي والثقافي، التي كانت تتطلب من المسلمين ومن النصارى رفع عنف تحديها، وإعداد الحلول الشرعية والإنسانية الملائمة لها. يراجع بالنسبة للمسلمين، وبالإضافة إلى المصادر والمراجع المذكورة أعلاه:

المالقي. الشعبي عبد الرحمن بن قاسم، "الأحكام"، تحقيق الحلوي صدوق، دار الغرب الإسلامي، 1992، 402. 452. وبالنسبة للنصارى، فإني لم أتوفق بعد في الوقوف على مصدر من مصادرهم في مستوى المصدر الإسلامي المذكور في هذا التعليق. غير أنه من المعلوم أن اهتمامهم قد انصب في هذا المضمار على مواجهة تحدي وقائع تحول أسراهم في البلاد الإسلامية عن نصرانيتهم إلى الإسلام. لذلك عنوا كثيرا بهذه المسألة، حيث تفانوا في إرسال القساوسة والرهبان لأسراهم بقصد تثبيت أهل ملتهم على دينهم، في انتظار تحريرهم. مثلما لم يقصروا في بناء معابدهم وكنائسهم بهذه البلاد لتدبير هذا الأمر. يراجع:

Bunes de Ibarra. Miguel Ángel, *op.cit*, 151. 155. 159-165.

García Figueras. Tomás, "La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos", *Miscelánea de Estudios Históricos sobre Marruecos*, 233-240.

(6) والمقصود بذلك مساهمة قراء هذه الآداب، من حيث كونهم أفق انتظارها، في إنتاج موضوعاتها ومضامينها وأساليبها إلخ. وتنسحب هذه الملاحظة، بصفة خاصة، على آداب الأسر الأوروبية النصرانية التي لعب قراؤها أدوارا حاسمة في تنميطها، مثلما لعبت هي كذلك دورا أشد قوة في تنميط تصوراتهم لذاتهم ولغيرهم المعنيين بالأسر؛ أي لكل من

والواقع أننا نلاحظ في هذا المضمار تفاوتا كبيرا فيما توافر اليوم من هذه الآداب، المبثوثة بين تراث المسلمين، ونظيره مما خلفه النصارى. ولا يرجع هذا الأمر إلى قلة عناية الباحثين بأول هذين التراثين فقط(7)، بل يؤول كذلك إلى أن الأسرى والمهتمين بالأسر من النصارى قد عملوا جميعا على توسيع مجالات إنتاج تراثهم المخصوص في هذا المضمار؛ لتطال بذلك مختلف ميادين الإبداعات الفنية(8).

النصرانية والنصارى، وللإسلام والمسلمين. ويتضح كل هذا في المعلومات والمعطيات، والإيحاءات والإيهامات، التي تزخر بها مثلا مختلف نصوص هذه الآداب التي رجع إليها عبد النبي ذاكر وبونيس إيبارة.

ولضبط إشكالات التلقي والتنميط التي تطرحها النتاجات الأدبية من حيث هي كذلك، يراجع:

Jauss Hans, Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris, 1987.

سعيد. إدوارد، ''الاستشراق. المعرفة السلطة الإنشاء''، تر. كمال أبو ديب، ط.2، بيروت، 1978.

سعيد. إدوارد، ''الثقافة والإمبريالية''، تر. كمال أبو ديب، 1998.

(7) لا نستبعد من جهتنا توافر كم مهم من هذا التراث في هذا الصدد. غير أنه لم يعرف بعد طريقه إلى التحقيق والدرس والاستثمار في الأبحاث والدراسات التاريخية والأدبية وغيرها. ولقد استثمر بيتر كونيكسفلد طائفة من مخطوطات هذا التراث من مثل مخطوطة ''سبك المقال في فك العقال'' لابن الطواح، ومخطوطة ''مفتاح الدين والمجادلة'' لمحمد القيسي التي سنستخدمها بدورنا، ومخطوطة ''رسالة السائل والمجيب'' لمحمد الأندلسي. فضلا عن تعريجه على الأدب الشعبي في هذا المضمار المتمثل في لجوء العاجزين من المغاربة عن فدية أسراهم من بلاد الروم، إلى شفاعة أضرحة الأولياء والصالحين وكراماتهم.

(8) مثل المذكرات والحكايات ومختلف النصوص السردية الأخرى. ومثل التشكيلات المختلفة من رسوم ولوحات وتصاوير إلخ. ولقد أرخى واضعو مختلف هذه الإبداعات الفنية العنان لخيالهم؛ ليسلكوا بأقلامهم وريشاتهم سبل إشراك المستهلك لنتاجهم في استراتيجية إنتاج تصوراتهم للأسرى وآسريهم، والإقناع بذلك والدفاع عنه. ولم يقم الأسرى وحدهم تلك بتأليف تلك النصوص وهذه الرسوم واللوحات؛ فأغلبها يرجع إلى بعض الرحالة والسفراء والمغامرين. كما يؤول كذلك، وبصفة خاصة، إلى الذين كانوا يتولون مهام تدبير فداء الأسرى وتحريرهم، الذين كانوا في الغالب من القساوسة والرهبان، ورجال الطوائف والأنظمة النصرانية. ولا غرو في ذلك، فلقد كانت النصرانية ترى بأنه بقدر ما يطول مقام الأسير بين المسلمين، بقدر ما يجنح إلى الانقلاب عن دينه، والدخول في الإسلام، وعداء النصرانية ومحاربتها.

ولقد ساق بونيس دي إيبارة نماذج كثيرة من سرديات دالة على كل هذه القضايا. كما أورد عبد النبي ذاكر، بالإضافة إلى النصوص، مجموعة من اللوحات والرسوم الدالة من جهتها كذلك على نفس هذا الأمر.

Bunes de Ibarra. M. A, *op.*cit, 145-184. 185-199.

كما عمل النصارى، بصفة مبكرة، على طبع قطع من هذا التراث، وعلى توزيعه بين جمهوره؛ لتنميط أذواقه وحساسياته الفنية، ولتكريس أغراضه ورغباته الحضارية الخاصة به في هذا الصدد. وبالإضافة إلى كل ذلك، فلقد بذلوا عناية خاصة في ترتيب مختلف قطع هذا التراث، والمحافظة عليها في المكتبات والمتاحف[9].

ولا يعني ذلك أن المسلمين قد اقتصروا على التعبير عن ظاهرة الأسر، ومواكبتها بالكتابات التاريخية والفقهية، أو بما هو في حكمها. فالواقع أنهم قد أبدعوا بدورهم نصوصا حققت أدبيتها بامتياز في عصرها[10]. فهل استطاعت هذه النصوص تشكيل أدب للأسر، بالمعنى الخاص للأدب في تراث الغرب

ذاكر. عبد النبي، س.ذ، 147-158.

(9) ولا أدل على ذلك من يسر وصول الباحثين إليها، وتمكنهم من استخدامها واستثمارها في أبحاثهم ودراساتهم.

(10) يراجع التعليق رقم: 7. وبالإضافة إلى ما يحيل عليه، نسوق بدورنا هذا النص الذي يعبر عن أدبية شراسة الأسر وقسوته على محمد القيسي، الذي كان يضطر في أسره "بكتلونية" (إقليم من الشمال الشرقي لإسبانيا) إلى مجادلة القسيسين والرهبان لأنهم كانوا يتخذون منه نموذجا للتدرب على الجدال الديني في مطلع القرن الميلادي الرابع عشر.

"فحاسبت نفسي أشد حساب، وطالبتها بالبلاغة أشد الطلب، وقلت نكتب بهذا كتاب ليتذكر أولو الألباب. فلم نجد في حومتنا من ينقله عنا لبعد ديارنا، وانقطاعنا عن أهل ملتنا. لا طالب يطلب ولا كاتب يكتب، مع أن الكلام لا يثبت في الهواء، ولا يقف في الخواء. [...] ولعمري كأني لو استطعت لجعلت القلم من بناني والمداد من أجفاني مرضاة إخواني. ونجعل الرق من جلدي، بل من سحق خدي. ولو علمت أن أحدا من المسلمين يكتب [؟] ويطلب ما جرى على خاطري، ولا نطق به لساني، لأن لساني أعجمني، قد خانني جناني، وكثرت أحزاني، وأسلبني خاطري [....] وحقا لمن أسرته الروم وكابد المشقة والهموم، أن يكلم لسانه، ويضعف بيانه ويذهب تبيانه وتسلمه نفسه، ويكون خير يومه أمسه [....] وغصبني ثوب الإحسان واستبدلني به لباس الحرمان، ورماني بين حزب الشيطان في دار الكفر والطغيان؛ أخدم النصارى العصيان، والقسيسين والرهبان في المجادلة والهوان، حتى سلبني عقلي، وصيرني لا أملك قياد قولي. وما أنا إلا أحسب أني أنظر إلى قبري قبل انقضاء عهدي".

القيسي. محمد، مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الأنبياء والمرسلين والعلماء الراشدين، مخطوطة المكتبة الوطنية بالجزائر، رقم: 1557، 80- 81.

ولقد نظم نفس الأديب قصيدة في انتصار المسلمين على النصارى في إحدى معاركهم بالجزيرة الخضراء، من بعدما بلغته أخبار ذلك في أسره بكتلونية. 74-79.

الإسلامي؟ وهل استطاعت تنميط متلقيها داخل اختيارات ذوقية وفنية مخصوصة، تحدد بدورها تبعا لذلك، تأسيس ذات الأدب وتطوره واستراتيجيته الثقافية والحضارية كما هو الشأن بالنسبة إلى نظيرتها النصرانية في التراث النصراني؟ والحق أننا لا نملك، ولربما بالنظر إلى قلة زادنا – لحد الآن– في هذا الموضوع، فرضيات لمعالجة مثل هذه التساؤلات. وكل ما نستطيع الإدلاء به في هذا المضمار، لا يتعدى بادئ الرأي الذي انطبع في الذهن عبر المقارنة الأولية بين ما وقفنا عليه في التراثين المذكورين. فلقد اهتم المسلمون مثل نظرائهم النصارى في كتابتهم عن الأسر بمختلف إشكالاته الواقعية. غير أنهم قد اقتصدوا، وخلافا لهؤلاء، في تشغيل الخيال عند تناولها[11]. كما أنهم لم يلتفتوا كذلك، لأسباب دينية معروفة، إلى أساليب فنية أخرى للتعبير عن نفس الظاهرة، من مثل التشكيل والتصوير اللذين أبدع فيهما النصارى إبداعا مرموقا[12]. ينضاف إلى

وقد خص فان كونيكسفلد وخرار فيخرز هذا الكتاب بدراسة وافية؛ عرفت به وعالجت محتوياته ومضامينه، متتبعة السياق الثقافي والتاريخي لإنتاجه، وما لعبه من أدوار أساسية وحاسمة في تطور النتاج الجدالي للموريسكيين ضد النصارى بإسبانيا.

كما قام محمد عبد الواحد العسري بدراسته بوصفه قطعة من المجادلة الدينية بين النصرانية والإسلام في الأندلس.

Koningsveld. P.S. Van. & Wiegers. G.A, "The polemical works of Muhammad al-Qaysi (fl.1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century", *Al-Qantara*, XV, Fasc .1, 1994, 165-199.

العسري. محمد عبد الواحد، ''قواعد المناظرة وأخلاقياتها من خلال مجادلة محمد القيسي ومحمد الأنصاري للنصارى بالأندلس''، مج. التاريخ العربي، ع. 15، 331–349.

(11) لا تنسحب هذه الملاحظة على الأسرى المسلمين، بقدر ما تنسحب على المسلمين الذين كتبوا عن الأسر. فالظاهر أن المعني بنتاجهم الكتابي لم يكن لينتظر منهم أدبا عن الأسر بمفهومه الخاص، بل تقارير عن أسر المسلمين في البلاد النصرانية. ويمكن التمثيل على ذلك، وعلى سبيل التجوز، بكتابي المكناسي المذكورين، مع التنبيه على أنهما لا يقعان في المرحلة التاريخية المعنية بهذه الملاحظة.

(12) تتخلل الرسوم والتصويرات أغلب الكتابات النصرانية عن الأسر، وتتصدر غلافات الكتب التي تتضمنها. بما في ذلك الكتب التي تطبع إلى حد الآن. ولقد أورد عبد النبي ذاكر في كتابه المذكور نماذج متعددة منها. س. ذ، 155. 160. 162– 164. 171– 174.

وللتمثيل من جهتنا على ذلك، يراجع غلاف طبعة مذكرات جرمان مويط عن سنوات أسره الإحدى عشرة بفاس ومكناس والقصر الكبير فيما بين 1670 و1681.

Mouette. Germain, *Relation de captivité dans les royaumes de Fez et de Maroc*, éd établie, annotée et préfacée par Xavier Girard, Mercure de France, 2002.

ذلك، افتقارهم لمدة طويلة من الزمن إلى المطبعة، وبالتالي، إلى الانتشار الواسع لأدب الأسر بينهم؛ مما أسهم في تأخر تشكل متلقيه وتنميطهم(13). والغالب على الظن كذلك، أنهم لم يبالغوا في الاحتفاء بافتكاك الأسير، ولا في مسرحة معاناته وإعادة إنتاجها بين الناس بالشكل الذي توسل به النصارى في هذا المضمار(14).

وبين يدي نص من مطلع القرن الهجري التاسع ، جعل من الأسر بؤرة موضوعه الأدبي والثقافي، نشره ''ميكيل دي إبالثا''، إلى جانب نص آخر من القرن الثامن، بالعنوان التالي: ''رحلتان إلى المشرق في نصين موريسكيين بالعربية والقشتالية''(15). يتعلق الأمر بنص سردي لرحلة مجهضة إلى الحج. رحلة مجهول خرج من جهة مدينة فاس المغربية لأداء هذه الفريضة الإسلامية. وفي طريقه من تونس إلى مصر أخذه القراصنة النصارى أسيرا إلى مدينة ''مثلين'' بجزيرة ''هجينة'' ببحر إيجة(16). ولقد حجبه نصراني عن عملية

(13) من المعروف أنه قد تأخر ظهور أول مطبعة بالعالم الإسلامي بإسطنبول في سنة 1762 حوالي ثلاثة قرون بعد ظهورها في الغرب النصراني؛ حيث طبع غتنبرغ الكتاب المقدس حوالي سنة 1456.

التاريخ الاجتماعي للوسائط. من غتنبرغ إلى الإنترنيت، أسا بيرغرز و بيتر بورك، تر. مصطفى محمد قاسم، عالم المعرفة، الكويت، 2005، 425. 427.

(14) لقد أبدع النصارى طقوسا للاحتفاء بتحريرهم لأسراهم والعودة بهم إلى بلادهم. ويتميز من بينها طقس تطويف الأسرى بين مختلف مدنهم وأشهر كنائسهم. فلم يكن ليسمح لهم بالإسراع إلى منازلهم وذويهم، إلى أن يسيروا في مواكب عديدة؛ حتى يشاهدهم الناس وهم يمسرحون أمامهم حالتهم بالأسر، أو بالأحرى الحالة التي كان يريد القساوسة والرهبان والمحررون، أن يراهم الناس عليها. ولربما ذاق بعض الأسرى في هذا الطواف ما لم يذقه في أسره من عذاب ثقل الأغلال والقيود الملفوفة حول الرقاب والأيدي والأرجل، إلى الحد الذي كانت تصبح فيه محل تبرم بعضهم. ولقد ساق عبد النبي ذاكر عدة نماذج مصورة لهذه الجولات، التي تدل بذاتها على الهدف المتوخى من تنظيمها، وعن القصد المرجو من تكرارها بين تلك المدن والكنائس العديدة. س.ذ. الصور : 13-14-15-16.

ومما لا شك فيه أن المسلمين قد احتفوا بدورهم بتحرير أسراهم. غير أننا، وإذ لا نعرف لحد الآن مختلف الأشكال التي كان يتم بها هذا الاحتفاء، فمما لا شك فيه، أنه لم يتم أبدا بمثل هذه الطريقة.

(15) Epalza. Mikel. De, “Dos Textos Moriscos Bilingües (árabe y castellano) de Viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)”, *Hesperis-Tamuda*, vol. XXI, 1982-83, 25-112.

(16) Hugina – Mithilene نفسه، 58. من النص العربي 94. من الترجمة الإسبانية. نحيل صاعدا هكذا 58 / 94.

افتكاك تركية شملت من دونه بقية زملائه في الأسر من الحجاج والتجار، ليبيعه بعد ذلك إلى نخاس من أهل ملته[17]. وبذلك اقترب منه موعد السقوط في العبودية، بحسب القواعد والأعراف الجاري بها العمل آنذاك في مثل هذه الحالات[18]. ولقد حاول الهرب في البحر من دون جدوى، ليتحمل بعد ذلك العذاب المخصص عادة في هذه الحالة للطامعين في الهرب من الأسرى[19]. وبعد كتابته من ''ميورقة'' إلى أخيه بفاس، وتراسله مع مدجني ''طرقونة '' و''ليردة'' في شأن فديته[20]. وفيما بين الرجاء واليأس، ومن بعد

(17) يذكر رحالتنا أن إخوانه المسلمين في الأسر من التجار والحجاج، قد راسلوا مع التجار الأتراك سلطان ''ابن عثمان '' في شأن تحريرهم من يد ''سلطان النصارى''. ولقد تمت الاستجابة إلى استغاثتهم، ففك أسرهم من دونه، لأن نصرانيا كان قد أخذه قبل ذلك إلى بيته.

''وأن سلطانهم ابن عثمان == قلنا فنكتب له يا إخوان
كتبا بعثناها مع التجار == وصلت إلى أمير الافتخار
بعث رسلا إلى سلطان == مثلين إذ قالوا له يا فان
أن الأمير يطلب الأسارى == كلهم الضعفاء والتجار [...]
فخاف سلطان النصارى ذا المقال == وأراد أن يبعثنا بلا محال
فعند ذلك أخذني نصراني == من المدينة وقد عباني
لداره فبعد أيام حملت == إلى البحر بالليل وأني قد طلعت
في قارب سافر يا مضافر == فبعد ذلك اشتراني تاجر''

نفسه، 59 / 98.

(18) وذلك بحسب وجهة النظر القانونية الأوروبية. ويذكر فان كونينكسفلد أنه كثيرا ما كان يتصرف النصارى في الأسرى المسلمين بهذه الطريقة. ف''الأغلبية العظمى من الأسرى كان يتم توزيعها خفية بأسرع ما يمكن حول أسواق العبيد، ومن ثم يتم التوزيع على الصعيد الدولي''، وذلك قبل ''وضعهم تحت تصرف الملوك المسيحيين''، س.ذ، 20.

(19) ''إني قد ربط لي يدي == إلى ركيزة كذا رجلي
فإذا النصارى اجتمعوا علي == ليفرحوا وينظروا إلي
كشف لي ظهري وإذ ضربني == ضربا شديدا أنه أوجعني''، 60\98.

(20) لقد لعبت جزيرة Mallorca دورا أساسيا في التجارة العالمية بالعبيد، وذلك بالنظر إلى موقعها الاستراتيجي بغرب البحر الأبيض المتوسط، وإلى تحصينها الطبيعي الذي يوفر للنخاسين كلفة الاحتفاظ بالأسرى والمملوكين وحراستهم في انتظار

انصرام أربع سنوات من ذل الأسر والعبودية، افتداه المدجنون ونقلوه إلى ''أتكونة''، ليعوض بينهم بعلمه فقيههم الراغب في الرحيل عنهم إلى بلاد المسلمين[21]. وبذلك استعاد أسيرنا الرحالة حريته، ليرعى بزاده

تسويقهم في هذه التجارة. وإلى هذا التحصين يشير رحالتنا بقوله: ''جئنا إلى ميورقة الحصينة == حين وصولنا إلى المدينة''

ويذكر رحالتنا الأسير أنه قد أرسل إلى أخيه بفاس رسالة مع تجار يهود، يطلب منه فيها تأدية مائتين من ذهب المغرب إلى وكيل مولاه بهذه المدينة، في نفس الوقت الذي تراسل فيه مع المدجنين المذكورين يعرفهم بنفسه، وبحفظه القرآن الكريم، وإتقانه علوم الشريعة الإسلامية واللغة العربية. لقد أراد بهذه الرسائل استعادة حقه الطبيعي في حريته، قبل نفاذ صبر مولاه النصراني؛ الذي كان يهدده بشد طوق العبودية حول رقبته، وخاصة من بعدما علم بإمكانياته المذكورة.

''لليل جاء ضيفنا فرنصيص == لدريكوا وهو الشهير خصوص [...]
فقال لي من أي موضع أنت == قلت له من حوز فاس وأخذت
في البحر ثم قال ما صنعتك == قلت له القراءة فبعد ذلك
كلمني لقال ما حديثك == هل لك من يفديك أو نبيعك
قلت له فلي أخ ما أدري == كيف يكون ماله في خبري
لاكن بفضلك لا تبعني == وإن رفقت لعله يخرجني
فقال لي واكتب له بأسرك == وأخبره بالأمر الذي جرى لك
وقل له أن شريكي بفاس == فعند ذلك أخذت القرطاس [...]
فخفت منه عند ذا وكتبت == بمائتين لكم وبعد كنت
أرسلت في ذبائح اليهود == مع النصارى لكثير الجود
الأمجد القاضي الشهير الأعظم == العدل الفضل الزكي العلم
أني أحفظ كتاب الله == أتلوه من صدري بعون الله [....]
وأحفظ الرسالة السنية == لابن أبي زيد والأجرومية''، 60-61\99-102.

(21) ''فقدر الله وإذ مرضت == حتى بلغت الموت إذ ضعفت
ضعفا كبيرا فإذا الفقيه == الأفضل المدجن النبيه
أتى إلى ميورقة بأهله == برسم أرض المسلمين بفضله
جاء إلى ضيفي مرارا حاوره == في خبر الفدية فاسطاد له
قاطعه بمائتين وخمسين == فلربنا كتب إلى المدجنين''، 62\104.

العلمي المذكور المدجنين ضمن تشبثهم بهويتهم الإسلامية والعربية داخل المناطق النصرانية بالشمال الغربي لشبه جزيرة إيبريا[22].

وقبل أن نتطرق إلى ما يتعلق ببؤرة محور هذه المقالة من أسر صاحب رحلتنا، لنعرج على بعض المشكلات التي يطرحها نصها؛ من مثل مشكلة نوعه، ومشكلة نسبته إلى الأدب المغربي والأدب الموريسكي في نفس الوقت. أما عن مختلف القضايا الفيلولوجية المرافقة التي تطرح عادة في دراسة مثل هذا النص؛ من مثل قضية نسبته إلى صاحبه وإلى زمن وضعه. فضلا عن عملية ترجمته إلى قشتالية القرن السابع عشر، واستنساخه وحفظه إلخ. فالواقع أن ميكيل دي إبالثا ما قصر في شيء من ذلك عند تخريجه لهذا النص، وتقديمه له.

هل يندرج نصنا ضمن ما تواضع النقد الأدبي على تسميته بأدب الرحلة، أو بأدبية الرحلة على حد تعبير عبد الرحيم مودن؟[23]. الحق أن نصنا يحقق أهم عنصر المعيار التصنيفي الذي يسمح بإدراجه ضمن المتن الرحلي. ''فإن كانت تتوازى فيه أنواع من الكتابة الأدبية وغير الأدبية، وتتقاطع فيه كذلك أنماط من الخطابات السردية، فإن هيمنة بنية السفر عليه، وقدرتها فيه على توليف تلك الأنواع وهذه الأنماط ضمن

---

(22)

وبفضلهم قد أسقطوه عني	==	وأنهم من قبل طلبوا مني
بأن نؤمهم فقلت لهم	==	يا سادتي افعلوا الذي أردتم
لأني حين كتبت إليكم	==	قلت لهن يا إخواني أنتم
أخرجتموني من عذاب الأسر	==	فلا أفارقكم سوى القبر [...]
وهذه البلاد للكفار	==	فيها من أمة النبي المختار
عدد كثير طيبون موحدون	==	وبشرائع الرسول يأخذون''، 63\105-106.

(23) مودن . عبد الرحيم، ''أدبية الرحلة''، الدار البيضاء، 1996، 23- 56. في هذه الصفحات ينتقد مودن تعامل التصور التقليدي للأدب مع النصوص الرحلية، ويحدد من جهته معايير تحقق الأدبية في هذه النصوص. وتتضمن رحلتنا أغلبها. وللاطلاع على آخر أهم التنظيرات، الفرنسية وأحدثها، في أدب الرحلة، يراجع الموقع الإلكتروني لمركز البحث في أدب الرحلات لجامعة السربون باريس الرابعة http://www.crlv.org/ ، حيث يمكن الوقوف على مكتبته ووثائق مؤتمراته ومحاضراته ودروسه مكتوبة ومسموعة كذلك.

قواعد إنتاجه وتلقيه، لتسمح بذلك''[24]. وإن جاء هذا النص في شكل رسالة إخوانية أرسلها كاتبها من أتكونة إلى أخيه بأحواز فاس، فهو كذلك، وفي الأصل، حكاية سفر قصدي واضطراري في نفس الوقت[25]. وبالرغم من كون صاحب هذه الحكاية قد اعتمد في صياغتها أسلوب التقرير الأقرب إلى الوصف من درجة الصفر، فالواقع أنه قد حقق أدبية رحلته عندما كتب بالزمان والمكان عن زمانها ومكانها، ليبث فيها معاناته الكفيلة بشحذ منتظره بأقصى درجات الانفعال والتفاعل مع تجربة السفر[26]. وبالإضافة إلى هذا وذاك، فرحالتنا يتخذ من هذه الحكاية دور ساردها، ويحتكر فيها شخصيتها المركزية الصانعة لأحداثها والمدبرة لمسارها. وذلك بوصفها نقلة في ذاك الزمان والمكان بالجسد والخيال والأليف والغريب، وذهاب من الذات إلى الغير، وعودة من الغير إلى الذات. وكل هذا متوافر في هذا النص، الذي لم يهمل فيه سارده وضعنا اتجاه مختلف الفضاءات الزمانية والمكانية التي تنقل بينها، مقارنا بين انتماءاته وانتماءات آسريه ومحرريه الثقافية المتباينة والمتقابلة[27].

كيف يمكن إدراج نص هذه الرحلة ضمن الأدب المغربي والأدب الموريسكي في نفس الوقت؟ فإن كان غرضنا من وضع هذا السؤال تحقيق النسب الثقافي لهذا النص، وليس النسب الإثنوغرافي لصاحبه فحسب، فإننا لن نعدم مسوغات عديدة لهذا الإدراج. صحيح أن نصنا قد كتبه مغربي من أحواز فاس وأرسله إلى أخيه وإلى عائلته وأصدقائه ومعارفه من نفس الأحواز؛ الذين شكلوا في ذاتهم، المتلقي المخصوص

---

(24) ومن المعلوم أن هذا الشرط، هو أهم شرط لإدراج نص ما ضمن نصوص أدب الرحلة (حسب عبد الرحيم مودن).

(25) يحكي السارد كما علمنا أنه قد قصد برحلته مكة لأداء مراسم الحج. غير أنه وكما علمنا كذلك، قد اضطر إلى السفر أسيرا إلى جزيرتي هجينة وميورقة، ثم محررا إلى أتكونة حيث سيقيم بين المدجنين. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرحلة تحكي كذلك عن الوصول وعن العودة لتتضمن تبعا لذلك الثوابت البنائية لنص كل رحلة.

''قصدي إن فرقت هذه البلاد == لا بد لي بأن أسافر باجتهاد

إلى الحجاز أحج إن شاء الله == وبعد ذا أرجع إن قضى الله''، 63/ 107

''من هذه الأرض وباقي مهرها == إذا رجعت قد أهديه لها''، 65/ 110.

(26) تراجع النصوص المقتطفة من هذا النص الرحلي.

(27) بحيث كان يقرن كل انتقال له من فاس إلى تونس، إلى مثلين فميورقة فأتكونة بتاريخ تحقق ذلك. أما مقارنته المذكورة، فلقد استجابت إلى معاييره الدينية والأخلاقية التي تقابل الإسلام بالنصرانية والخير بالشر والحلم بالجور والظلم.

والمصرح به في ذات النص. لكنه صحيح كذلك بأنه قد أعده في كنف المدجنين وبينهم، كما قد تبين ذلك. فإذا علمنا، كما سبقت الإشارة إليه، أن مؤلفه قد شغل مكانة الفقيه بينهم ووظيفته، فما الذي يمنعنا من الافتراض كذلك، بل من التأكيد عليه، بأنهم قد شكلوا لديه أفقا آخر من أفاق انتظاره؟ ولعله هو الأهم[28]. وإن لم يكن الأمر كذلك. فما الذي جعل الموريسكيين يحافظون على هذه القطعة من الأدب العربي والإسلامي للقرن الرابع عشر؟ وما الذي دفعهم إلى استنساخها، وإلى ترجمة محتوياتها ومضامينها إلى الإسبانية، بوصفها لغة أغلبيتهم الساحقة في القرن الميلادي السابع عشر ، وهم على أبواب الخروج النهائي من أندلسهم؟

من المعروف أن الموريسكيين قد اعتمدوا، للحفاظ على هويتهم الإسلامية وذاكرتهم العربية، داخل مختلف التحولات الثقافية التي أخضعوا إليها؛ على إنتاج أدبيات متعددة ومختلفة، واستهلاكها باستمرار[29].

---

(28) يمتزج في أسلوب هذه الرسالة ومعجمها اللغوي وبنيتها التركيبية اللسان الفصيح واللسان الدارج المغربيين، لتندرج كذلك من هذه الناحية ضمن الأدب المغربي. لكنه من المعلوم أن اللغة ليست العامل الوحيد في تحديد أفق انتظار النصوص الأدبية، ولا ترقى أبدا إلى مستوى العامل الثقافي وسلطته في تحديد الأفق المعني. والغالب على الظن عندنا في هذا المضمار، أن المدجنين قد استكتبوا رحالتنا هذا النص، لحاجتهم إليه كما سيأتي ذكره. ومما لا شك فيه، كذلك، أنهم كانوا قد استمعوا إليه يروي شفاهيا عليهم هذه الرحلة. فمعلوم أنه قد غلب التقليد الشفهي على التقليد الكتابي في إنتاج أدب المدجنين والموريسكيين واستهلاكه؛ فلقد كانوا يتحلقون حول راوية يروي أدبه. ويتضح هذا التقليد حتى في التثبيت الكتابي لهذا الأدب، في صياغته ولغته وأسلوبه. ولعل رحالتنا قد رام بنظم هذه الرحلة تيسير استماع المدجنين إليها وتكرارها وحفظها.

عن هذا التقليد بوصفه خاصية مميزة لهذا الأدب يراجع:

Galmés de Fuentes. Álvaro, “La literatura española aljamiado-morisca”, *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelatters*, Vol. IX, T.1, Fasc. 4, Heidelberg, 1985, 131.

(29) وهي في الغالب أدبيات دينية أو ذات طابع ديني، تتبوأ فيها المجادلة الدينية مكانة متميزة من حيث الكم. ويجمع على هذا التقويم جميع الدارسين الذين اعتنوا بها. تراجع نشرة خوسي أنطونيو لاسراطي وتقديمه لديوان الموريسكي محمد ربضان في أسماء الله الحسنى وفي مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم)، الذي جاء في سبعة عشر ألف بيت باللغة الإسبانية.

Lasarte López. Jose Antonio, *Poemas de Mohamad Rabadán. Cantos de Luna - Día del Juicio – Discurso de la Luz – Los Nombres de Dios*, Zaragoza, 1991.

كما عملوا ضمن هذا المضمار، على العودة الدؤوبة إلى أجزاء دالة من التراث الأدبي والديني العربي الإسلامي. ومن ذلك ما استنسخوه ومنه ما ترجموه أو أعادوا إنتاجه إلى الإسبانية، من السير النبوية والمجادلات الدينية وحكايات الفروسية العربية ومرويات المغازي الإسلامية وغيرها من قطع ذاك التراث الكفيلة بدغدغة تلك الهوية، وإنعاش هذه الذاكرة، وإذكاء الأمل في مقاومة كل أشكال القضاء المبرم عليها[30].

لذلك فإننا نرى أن محافظتهم على نص هذه الرحلة واستنساخه وترجمته واستنساخها هي الأخرى – علما بأن كل ترجمة هي خدمة لذات المترجم إليهم ولثقافتهم– يعبر عن استعارتهم لهذا النص، ثم عن تملكهم الثقافي له الذي سيسمح لهم بتحويله إلى إبداع من إبداعاتهم. ولا غرو في ذلك، فمما لا شك فيه من أنهم قد وجدوا في تجربة الأسر لبطله، وفي معاناته من جرائها، وفي تقلبه بين اليأس والأمل في استرجاع حريته أو سقوطه التام في العبودية، وفي إصراره على إذكاء رغبته في متابعة رحلته إلى الحج، وفي العودة كذلك إلى وطنه، ما يتيح لهم إمكانية التماهي معه، بالنظر إلى تماثل وضعيتهم من وجوه مع وضعية بطله السارد له[31]. فضلا عما يحفل به هذا النص من القيم الدينية والأخلاقية الإسلامية التي عضوا عليها

(30) تراجع فيما يتعلق بالسيرة النبوية، وبالمغازي، وبالفروسية التحقيقات والتخريجات والدراسات التالية:
López-Morillas. Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El profeta de los moriscos, edición y estudio*, C.S.I.C de Madrid, 1994.
García Arenal. Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, 1975, 73-88
Galmés de Fuentes. Álvaro, *El libro de las batallas. Narraciones épico-caballerescas*, (ed.), Madrid, 1975.

(31) لقد كان الموريسكيون يحسون بأنهم أسرى لدى النصارى في وطنهم. لذلك استهوى بعضهم الهرب بدينه من إسبانيا، متحديا بذلك سلطاتها الدينية والسياسية التي كانت تمنع ذلك. ويمكن أن نمثل على هذا الأمر بهروب أبي القاسم الحجري إلى المغرب، الذي وصفه بشكل مسهب في رحلته، التي ذهب فيها إلى أن طرد الموريسكيين من إسبانيا، فيه خير لهم؛ لأنه يمكنهم من الخروج بدينهم من هذه المملكة إلى البلاد الإسلامية.
الحجري. أحمد بن قاسم، ''ناصر الدين على القوم الكافرين''، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمته إلى الإنجليزية كل من قاسم السامرائي وشورد فان كوزنينكزفلد وخيرارد فيخرز. المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد، مدريد، 1997. أنظر أيضا الحجري، أحمد بن قاسم ، ناصر الدين على القوم الكافرين. مختصر رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب لأحمد بن قاسم الحجري الأندلسي (أفوقاي)، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء، 1987.

بالنواجد وما فرطوا فيها من شيء، بقدر ما وجدوا إلى ذلك من سبيل[32].

ذهبنا إلى أن نص رحلتنا قد جعل من الأسر بؤرة موضوعه الأدبي والثقافي. وبالفعل، فجميع الأقسام الأربعة لهذا النص تحفل بأحداث أسر النصارى لكاتبه، ومعاناته من جراء ذلك، كما تحفل كذلك بوقائع تدبير المدجنين لفديته وإقامته بينهم. وجميعها تجلي وتضمر في نفس الوقت معالم دالة من التاريخ الثقافي للأسر فيما بين ضفتي حوض البحر الأبيض المتوسط في المرحلة التاريخية المذكورة. ومنها، أنه وعلى الرغم من كون كل من المسلمين والنصارى المتنافسين على هذا الحوض، قد استشعروا، ولمدة طويلة، شراسة ظاهرة الأسر التي تطال حرمة أجساد ودماء وأموال وأعراض وأرواح ومعتقدات أنفسهم وأهلهم وذويهم، فإنهم قد أقروها معا، ومارسوها جميعا. ولا غرو في ذلك، فلقد شكل الأسر بالنسبة لهم جميعا نتاجا من نتاجات حروبهم المسترسلة بينهم، لا بل، مجالا للاستثمارات الاقتصادية والمضاربات المالية. ألم يسخر كل منهم من جهته أموالا لتجهيز السفن والخروج بها إلى البحر، والرسو بها على المراسي، لقطع الطريق واختطاف الأبرياء والمحاربين على السواء، من التجار والحجاج والمهاجرين لاسترقاقهم؟ والحق أن لا أحد منهم قد قصر في ذلك، إلى الحد الذي تم التداخل من غير انفكاك بين القرصنة والحرب المشروعة، ضمن التنافس الإسلامي النصراني المذكور، حيث أمسى الأسر فيه ظاهرة طبيعية جدا. ولعل ما كان يشغل المسلمين والنصارى ضمن هذا التنافس كذلك، هو العمل على تحرير أسراهم، وفك رقاب مملوكيهم من بعضهم بعضا. ذلك هو ما جعل المسلمين، والنصارى على السواء، يحملون سلطهم السياسية وتنظيماتهم الدينية وجماعاتهم هذه المسؤولية، التي لم تتقاعس عن إنجازها أبدا، اللهم إن لم تجد إلى ذلك سبيلا من السبل[33] . ولقد رأينا كيف حرر الأتراك العثمانيون من الأسر رفاق الراوي من تجار وحجاج، ثم كيف زحزحت طوق العبودية من على عنقه إحدى جماعات المدجنين بشرق الأندلس. وذلك هو ما كان يدفع ببعض الأسرى اليائسين من تدخل ملوكهم لفكهم، إلى الاعتماد على إمكانياتهم الخاصة، من أموالهم أو أموال ذويهم، أو من مكاتبتهم لأسيادهم النصارى[34]. ولقد رأينا كيف حاول رحالتنا الأسير شراء نفسه من مولاه، بأموال يدفعها أخوه لوكيل هذا الأخير بمدينة فاس. وفي حالة اليأس التام من تلك الطريق أو هذه، لجأ بعض المسلمين إلى

---

(32) Serry. Abdel Latif Mohammed, “La identidad arabo-islámica de los moriscos a través de la literatura aljamiada”, *Actes du V Symposium International d’Etudes Morisques du CEROMDI*, Zaguán, 1993, 695-709.

استدرار عطف النصارى عبر دغدغة مشاعرهم الإنسانية، لكي يتصدقوا عليهم بحريتهم[35]. كما احتمى آخرون في استدرار دعاء المسلمين، وبركة علمائهم وكرامات أوليائهم، لتكسير قيود الأسر الملتفة عليهم، أو على ذويهم[36].

ومن بين ما يتجلى ويثوي كذلك في هذا النص مما يتعلق فيه بالأسر، هو موضوع أسر علماء المسلمين وفقهائهم واسترقاقهم في أوروبا. فلقد لقي رحالتنا الأسير في بداية أسره كل القسوة والعنت من طرف آسريه الذين لم يتهاونوا في شد وثاقه، وجلده، وإلقائه إلى اليم، ورشقه بالسهام، مخاطرين بحياته نفسها. أما عندما اطلع سيده على هويته، وعلم منه بأنه يشارك في علوم عصره، رفع عنه هذا الضرب من العذاب الجسدي، ليستبدله بنوع آخر أشد وطأة. والظاهر أن الرحالة كان قد أخفى هذه المشاركة ما استطاع عن آسريه، لكي لا يقع في هذه الورطة التي كادت أن تحكم طوق الرق حول رقبته إلى الأبد. ولا

---

(33) تندرج رحلات الغساني والغزال والمكناسي المذكورة آنفا في هذا الإطار. وتراجع عن التنظيمات والتقاليد الإسلامية والنصرانية في فك الأسرى مقالة بيتر فان كونيكسفلد ومصادرها في هذا المضمار، س.ذ، 20–21. 30.

وبالنسبة إلى تحرير أسرى النصارى من المسلمين، يراجع : عبد النبي ذاكر، س.ذ، 147–185. وأنخل بونيس دي إيبرة.

Bunes de Ibarra. Miguel Ángel, *op.cit*, 145-184.

(34) والمقصود بالمكاتبة كما هو معروف، أن الأسير يشتري رقبته بالمال الذي يجمعه من عمله أو من أموال الصدقات أو الزكوات أو غير ذلك. ورحالتنا يمثل نموذجا من نماذج هذه المكاتبة. كونيكسفلد، 21-30.

(35) جاء في مخطوطة ''سبك المقال'' لابن الطواح أن المتصوف الحرالي لكي يفك أسر بعض أقاربه ''كتب إلى قسيس تركونة ليفك أسرهم، ويزيل عنهم أسرهم: بسم الله ولا حول ولا قوة إلا بالله الذي خلق البشر من نفس واحدة وبرأ أبدانهم كلها من أديم الأرض الواحدة فجعلهم بالحقيقة ذوي رحم واحدة, لو تعارفوا حق المعرفة بما اشتركت فيه أبدانهم وانفردت بالنفس الواحدة نفوسهم وتحققت بروح الله أرواحهم, ما تقاطعوا ولا تسافكوا الدماء ولا تواثبوا تواثب الأسد على النعاج....''، مخ. رقم: 105، الخزانة الحسنية بالرباط. مأخوذ من مقالة فان كونيكسفلد، 22. 30.

(36) ساق كونينكسفلد نماذج من الكرامات المنسوبة إلى المحدث الأندلسي المشهور بقي بن مخلد الذي استطاع في المرويات الشعبية فل الحديد من حول كعبي الأسير، وإلى الشاطبي الذي صد ''كتيبة من الفرسان المسيحيين الذين راموا القبض عليه''، مثلما استطاع كذلك في نفس الحكايات تغيير اتجاه الرياح لتتحطم سفينة نصرانية محملة بالأسرى المسلمين على اليابسة. أما الولي الأندلسي الششتري فلقد كان عندما ينادي على الأسير فإنه يرجع في اليوم الموالي إلى أهله. شأنه في ذلك شأن الولي ريحان الأسود السبتي. 22–23. 30.

عجب في ذلك، فلقد احتل الأسرى المسلمون من العلماء والفقهاء مكانة خاصة جدا في سوق النخاسة الأوروبية. فبقدر ما كانت أوروبا في حاجة إلى العلوم والآداب العربية الإسلامية، وإلى مدرسيها ونساخ مخطوطاتها، بقدر ما كانت ترتفع الأسعار في هذه السوق؛ لتنخفض بذلك، وتتوارى إمكانيات تحرير هؤلاء الأسرى. لذلك رفع ضيف أسيرنا ثمنه إلى مائتي أوقية من ذهب المغرب بعياره الثقيل، لينهشه بأنياب العذاب النفسي في انتظاره وترقبه وتأرجحه بين اليأس من حريته وأمله في استرجاعها. إلى أن تداركته جماعة المدجنين الأتكونية التي افتدته بأموالها وبما جمعته من الصدقات من أجل ذلك.

وهي نفس الجماعة التي تلقفت نصه، وأدرجته ضمن آدابها عبر استنساخه وتداوله، إلى أن تسلمته منها جماعات الموريسكين التي استخلفتها، والتي عملت بدورها على تداوله هذه المرة باستنساخه وترجمته إلى لغتها الجديدة؛ أي إلى الإسبانية القشتالية. وبذلك شكلت هذه الأخيرة أفقا آخر من آفاق انتظاره الجديدة؛ للمماثلة التي ضمنها لها بين حالة سارده وبين وضعيتها في إسبانيا. ألم يتخبط الموريسكيون، مثل صاحب هذا النص، بين اليأس والأمل داخل أسرهم الجماعي بإسبانيا لمدة طويلة؟

بلى، ولكن هذا موضوع آخر، نسأل الله النسيئة في العمر والقدرة للعودة إليه.

NOTE SUR L'EVOLUTION DE L'*IQṬAˁ* AU MAROC MEDIEVAL

Yassir **BENHIMA**[*]
L'Institut historique allemand- Paris

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 27-44

Resumen: Este artículo gira en torno a la evolución del sistema del *iqṭāˁ* durante la historia medieval de Marruecos (*al-Maġrib al-aqṣā*). Tenemos pocos datos sobre el periodo entre la conquista árabo-islámica y el surgimiento de los almohades, porque la debilidad de poderes politícos centrales no permite el desarrollo del sistema del *iqṭāˁ*. Los almohades, que crean una administración centralizada y bien organizada, utilizaban las concesiones fiscales como un modo de retribución de sus agentes. Las dinastias post-almohades heredarían este sistema, que utilizaban especialmente meriníes y wattāsíes para asentar su autoridad sobre las tribus.

Palabras clave: *Iqṭāˁ*; Concesiones fiscales; Concesiones territoriales.

Abstract: This study focuses on the evolution of the *iqṭāˁ* system during the medieval history of Morocco (*al-Maġrib al-aqṣā*). Few textual data concerns the long period between the arab-islamic conquest and the rising of Almohad empire, when the absence of a strong central political power do not allowed the developpement of the system. The Almohads, who create a centralized and organized administration, used the fiscal concessions as a mean of retributing their agents. The post-almohad dynasties inherited this system, used by Marinids and Wattāsids to establish their authority upon tribes.

Key words: *Iqṭāˁ*; Fiscal Concessions; Territorial Concessions.

---

[*] E-mail: ybenhima@dhi-paris.fr

ملخص البحث: يتمحور هذا المقال حول تطور النظام الإقطاعي بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط. وحري بالذكر؛ أنه قليلة هي المعطيات النصية الخاصة بالنظام الإقطاعي على امتداد الفترة الطويلة الفاصلة بين الفتح العربي- الإسلامي وقيام الدولة الموحدية؛ وذلك لأن ضعف السلطة السياسية المركزية خلال هذه الفترة لم يسمح بتطور هذا النظام؛ أما الموحدون، الذين أسسوا إدارة مركزية منظمة فقد لجؤوا إلى الامتيازات المالية كوسيلة لمحاسبة عمالهم، وقد ورث هذا النظام المرينيون على الخصوص ومن بعدهم الوطاسيون؛ ووظفوه لبسط سلطتهم على القبائل.

كلمات مفاتيح: الإقطاع، الامتيازات المالية، إقطاع الأراضي.

Dans le cadre d'une société tributaire, il semble que le pouvoir politique était moins intéressé par la détention des moyens de production et l'exploitation directe des ressources économiques, que par la manne financière que représentait le fisc. Le rôle de l'État dans le contrôle et la gestion de l'espace agraire dépendait ainsi essentiellement de la situation des finances publiques, alors que la part majeure de la production agricole restait l'œuvre des communautés paysannes. Parallèlement à ce relatif désintérêt pour une participation active dans les secteurs productifs, l'État dans le monde musulman a pratiquement toujours instrumentalisé les concessions domaniales comme moyen d'asseoir son autorité et de s'adjuger les services et la loyauté de ses élites[(1)].

Le terme *iqṭāʿ* désigne « un mode de concession administrative » pratiqué par les États musulmans, qui a été très souvent confondu, à tort, avec le fief[(2)]. Ce rapprochement quasiment outrancier entre le système de l'*iqṭāʿ* et la féodalité occidentale, certainement motivé par l'eurocentrisme de certains orientalistes ou encore par des présupposés marxistes, fut heureusement remis en cause par la suite. Les recherches pionnières de Claude Cahen sur l'*iqṭāʿ* oriental,

---

(1) Le mode de production tributaire en terre d'Islam et ses implications sur les rapports entre pouvoir et société ainsi que sur le contrôle des moyens de productions économiques, ont fait l'objet d'une littérature abondante, notamment dans les études sur al-Andalus. À titre d'exemple, cf. E. MANZANO MORENO, « Relaciones sociales en sociedades precapitalistas : una crítica al concepto de "modo de producción tributario" », *Hispania*, LVIII/3, 200, 1998, p. 881-913 ; J. TORRO, « La exterioridad del poder legal y los estados andalusíes. Elementos para una discusión », *Revista d'Història Medieval*, 12, 2001-2002, p. 331-347.

(2) Cl. CAHEN, « Iḳṭāʿ », *E. I. 2*, III, 1971, p. 115.

notamment en Égypte, ont démontré les limites de cette corrélation. L'auteur distingue quatre caractéristiques fondamentales du système oriental, qui suffisent pour le dissocier clairement de la féodalité occidentale. Il s'agit :

- Du contrôle étatique sur l'acquisition du revenu de l'*iqṭāˁ*
- De l'aspect non héréditaire de la concession
- De la rareté des concessions attribuées à une personne pour toute sa vie
- Du fait que les *muqṭaˁ*-s qui ne jouissaient pas d'un pouvoir local indépendant de l'État central(3).

Parler de l'*iqṭāˁ* implique d'abord d'esquisser un aperçu sur le statut juridique des terres. Théoriquement, l'État ne pouvait concéder que les terres de son propre domaine sur lesquelles s'appliquait l'impôt foncier, le *ḫarāǧ*. Or, la légitimité de cette appropriation reposait sur les modalités de la conquête musulmane. Seules les terres conquises par force (*ˁunwa*) auraient pu tomber dans l'escarcelle de l'État, à l'exclusion des terres *ṣulḥiyya*, qui étaient passées sous l'emprise des musulmans à la suite d'un pacte (*ṣulḥ*). En Occident musulman, le débat juridique sur le statut de la terre révèle de grandes incertitudes. Les juristes maghrébins semblaient privilégier une option consensuelle entre le *ṣulḥ* et la *ˁunwa*, stipulant l'islamisation volontaire des Berbères. Ce choix visait non seulement à dénoncer la fiscalité lourde qui pesait sur les paysans, mais aussi à attester l'islamisation précoce des Berbères(4). Les arguments des juristes ne suffisaient pas, pourtant, à décourager les différents États de s'approprier les terres et les distribuer en guise de concessions. En réalité, le statut hérité de la conquête musulmane importait peu, car chaque dynastie assimilait sa propre conquête du pouvoir à une nouvelle conquête

(3) Cl. CAHEN, « L'évolution de l'*iqṭāˁ* du IXe au XIIIe siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, 1977, p. 264-269 ; S. TSUGITAKA, *State and rural society in Medieval Islam : sultans, muqtaˁs and fallahun*, Leiden, 1997, p. 11. La même méfiance à l'égard de la projection de termes empruntés au registre féodal pour désigner l'*iqṭāˁ* est exprimée dans les études entreprises sur al-Andalus : cf. P. CHALMETA, « Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los Almoravides) », *Cuadernos de Historia*, VI (1975), p. 1-90, (p. 1) ; P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence et la reconquête*, 2 tomes, Damas, 1990-1991, p 367.

(4) O. BENMIRA, « Ṣulḥ and ˁunwa lands : a contribution to the origins of the land system in medieval Maghribi society », *La campagne à travers l'histoire du Maroc*, Rabat, 1999, p 9-22, (p. 16).

musulmane[5]. Chaque État s'arrogeait ainsi le droit de posséder les terres des populations soumises, ce qui lui permettait en outre de donner libre cours à sa politique fiscale ou à ses concessions territoriales.

1. Les origines de l'*iqṭāʿ* au Maroc

Les informations historiques disponibles sur l'*iqṭāʿ* durant les premiers siècles de la présence musulmane au Maroc sont rarissimes. Elles n'autorisent guère à parler de l'existence à cette époque, d'un véritable système de concessions foncières ou fiscales. Les raisons d'une telle réalité ne sont pas uniquement historiographiques, car l'absence de tout pouvoir central et le caractère probablement rudimentaire des structures administratives des entités politiques locales, justifient ce constat.

Bien que tardive, une première mention de l'*iqṭāʿ* concerne la période de la conquête musulmane. Ibn Ḫaldūn rapporte que Ṣāliḥ b. Manṣūr, le fondateur de la dynastie qui régna sur Nakkūr, s'était emparé de son territoire avant que le calife omeyyade al-Walīd b. ʿAbd al-Malik ne le lui attribut en guise d'*iqṭāʿ* en 91h/710[6]. La nature de cette concession, qui n'est pas confirmée par une autre source, reste floue : elle pouvait aussi bien porter sur la propriété, provisoire ou définitive de la terre que sur ses revenus fiscaux. Les deux pratiques sont en effet attestées dès les premières phases de la conquête musulmane. Ainsi en al-Andalus, les contingents syriens bénéficièrent de concessions fiscales, qualifiées par les sources arabes d'*inzāl*[7]. En Orient, l'octroi de concessions foncières (*qaṭīʿa*) était destiné à satisfaire les besoins en pâturage des arabes nomades. Ceux-ci exploitaient collectivement les terres concédées à la tribu ou bien souvent à son chef[8]. Il convient néanmoins de noter qu'à Nakkūr, cette concession, qui serait intervenue pour entériner un fait accompli, n'aurait été qu'une manière de légitimer le pouvoir tribal des Banū Ṣāliḥ et de sauvegarder un semblant de souveraineté des Omeyyades sur une région qu'ils ne contrôlaient que sommairement.

La même incertitude règne à propos d'éventuels *iqṭāʿ*-s idrissides. Dans les récits tardifs relatifs à la fondation de Fès, les sources évoquent l'*inzāl* de tribus

(5) *Ibid.*, p. 18.
(6) Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar*, Beyrouth, 1979, t. 6, p. 212 et A. AL-TAHIRI, *Imārat Banī Ṣāliḥ fī bilād Nakkūr*, Casablanca, 1998, p. 15-16.
(7) P. CHALMETA, « Concesiones territoriales … », p. 36-39.
(8) Cl. CAHEN, « L'évolution de l'*iqṭāʿ* », p. 234.et T. SATO, *State and rural society*, p. 3-4.

arabes à l'intérieur de l'enceinte de la future ville. Si le terme désigne en al-Andalus une rente fiscale offerte aux soldats, il semble que son acception est différente dans le cas marocain. Il qualifierait, selon le sens littéral du mot, l'installation des populations dans le futur périmètre urbain et leur appropriation des terres sur lesquelles ils construisirent leurs habitations et aménagèrent leurs jardins et plantations(9). Une seconde mention relative au pouvoir idrisside désigne expressément des *iqṭāʿ*-s accordés par une branche idrisside habitant Aṣīlah, à Yaḥyā b. Idrīs, déchu de son pouvoir à Fès après une attaque des Miknāsa, alliés des Fāṭimides en 310h/922(10). La nature et les modalités de ces *iqṭāʿ*-s restent inconnues, mais il est vraisemblable que la concession concernait les recettes fiscales d'une partie du territoire de la ville.

Outre l'*iqṭāʿ* et l'*inzāl*, un troisième terme fut employé durant cette haute époque. Il s'agit du *tasǧīl*, formule répandue en al-Andalus omeyyade : désignant littéralement « inscription », il consistait à inscrire dans un *siǧill* (registre) la concession de territoires dominés par des chefs tribaux ou politiques(11). Il impliquait les zones marocaines se trouvant sous l'occupation ou la suzeraineté omeyyades.

Les Omeyyades usèrent en effet de ce procédé lors de leur intervention au Maroc pour étendre leur influence et faire face à la menace des Fāṭimides et de leurs alliés miknāsites. Selon Ibn Ḥayyān, le revirement de Mūsā b. Abī l-ʿĀfiya, et sa déclaration de suzeraineté en faveur de ʿAbd al-Raḥmān III en 317h/929 furent récompensés par la reconnaissance omeyyade de son pouvoir. Al-Nāṣir lui confirma par un diplôme, *siǧill*, ses circonscriptions (*asǧala lahu ʿalā aʿmālihi*) en étendant du même coup le pouvoir nominal des Omeyyades sur le nord-est marocain(12). Une attitude semblable fut adoptée par son successeur al-Ḥakam II, qui procéda en 362h/972-73 à des concessions

(9) Ibn Abī Zarʿ, *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī tārīḫ al-Maǧrib wa-aḫbār bināʾ madīnat Fās*, Rabat, 1973, p. 45-46 ; al-Ǧaznāʾī, *Ǧany zahrat al-ʾās fī tārīḫ madīnat Fās*, éd. A. Ben Mansour, Rabat, 1991, p 26.

(10) Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale* (texte arabe : *al-Masālik wa-l-mamālik*), éd. de M.G. De Slane, Paris, 1965, p. 126 ; Ibn Abī Zarʿ, *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās*, p. 80-81.

(11) P. CHALMETA, « Concesiones territoriales … », p. 5. Sur cette pratique à l'époque émirale cf. p. 53-55.

(12) Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* V, éd. P. CHALMETA, F. CORRIENTE et M. SOBH, Madrid, 1979, p. 261.

territoriales au profit de ses alliés berbères au Maghreb. Des *siğillāt* furent ainsi attribués à plusieurs chefs de tribus dont la liste est rapportée par Ibn Ḥayyān(13). Quinze ethnonymes y sont cités : Ağāz, ˁAṣmān, Naffīs, Māswāh, Banī Mˁār, Lahīṣa, Biğarma, Msālma, Marhağa, Nawrasah, Flāsa, Hayyūsa, Banī Mġāwar, Ġumāra, Walūsa. La quasi-totalité de ces noms est méconnaissable, le texte comportant de nombreuses inexactitudes de graphie. Du moins, est-il possible d'y distinguer avec certitude les Ġumāra et les Naffīs(14), tandis que les treize autres ethnonymes ne correspondent à aucun groupe tribal formellement identifié(15).

Un exemple du contenu de ces *siğillāt* de concession nous est fourni par une lettre officielle citée par Ibn Ḥayyān et destinée à Abū l-ˁAyš b. Ayyūb, chef de l'une des tribus de la confédération des Kutāma. Outre quelques recommandations pour l'application des prescriptions légales en matière de justice (*aākām*), al-Ḥakam II délégua au chef berbère la tâche de prélever les impôts. De longs développements dans le texte précisent les montants légaux de l'impôt en fonction de la nature des produits agricoles. Un huitième de la somme prélevée revenait au chef de la tribu qui devait, en revanche, s'abstenir de réclamer des taxes ou des contributions supplémentaires(16).

Les concessions mentionnées intervenaient dans un moment crucial de la lutte contre les ambitions territoriales des Fatimides au Maroc. Accordées en 362h/972-73, au moment du départ du siège du califat šīˁite pour l'Égypte, ces *siğillāt* manifestaient la volonté du pouvoir de Cordoue de consolider ses acquis grâce à une politique de ralliement et d'alliance avec les entités tribales maghrébines. Même les hérétiques des Barġwāṭa avaient dépêché une

(13) Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, VII, éd. ˁA. ˁA. al-Ḥağğī, Beyrouth, 1983, p. 114-115.

(14) Le territoire de la tribu des Ġumāra est localisé au nord-ouest du Maroc, dans le Rif occidental ; la tribu de Naffīs se situait dans la vallée du même nom, dans le Haut Atlas occidental. Le nom de Naffīs a été longtemps associé à une ville citée par plusieurs sources arabes. Sa localisation pose de nombreux problèmes et son existence a été même mise en cause dès la fin du Moyen Âge.

(15) Deux ethnonymes de cette liste peuvent être éventuellement rapprochés à des tribus citées par al-Bakrī. Si l'on ajoute un point diacritique à la lettre *ˁayn* des Banū Mˁār, on pourrait lire Banū Mġār, fraction des Kutāma de la Péninsule tingitane habitant sur les rives d'une rivière du même nom. (Cf. al-Bakrī, *Description*, p. 114). Le nom de Walhāṣa, localité située sur l'itinéraire reliant Ağmāt à Fès, pourrait être rapprochée à Lahīṣa (al-Bakrī, *Description*, p. 155).

(16) Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, VII, p. 110-114.

ambassade à Cordoue quelques années plus tôt, en 352h/963, initiative motivée vraisemblablement par la politique d'alliances « tous azimuts » adoptée par les Omeyyades[(17)]. À l'exception des rares présides côtières placés sous leur emprise directe, les Omeyyades n'exerçaient sur le reste du Maroc qu'un pouvoir nominal, concrétisé par la suzeraineté sur plusieurs tribus. Cette configuration de la politique territoriale omeyyade justifie la forme juridique des concessions évoquées, désignées comme des *tasğīllāt* et non pas en tant que des *iqṭāʕāt*. En effet, le *tasğīl*, pratique fréquente dès la fin de l'époque émirale et durant le règne d'al-Ḥakam II, concernait des chefs tribaux jouissant d'une grande autonomie dans la gestion de certaines zones excentriques d'al-Andalus. En échange de leur allégeance au pouvoir central, ces chefs locaux recevaient probablement la concession des impôts de leurs territoires. Le *tasğīl* peut être considéré comme un subterfuge juridique destiné à légitimer *a posteriori*, une situation d'autonomie politique locale[(18)]. Un tel usage du système de l'*iqṭāʕ* ou des autres procédés comparables, n'est pas une spécificité de l'Occident musulman. Sous les derniers Saljukides, l'octroi d'*iqṭāʕ*-s aux *amīr*-s correspondait souvent à une reconnaissance officielle de la possession de fait de leurs districts[(19)].

L'indigence de nos sources sur l'époque almoravide est déconcertante. De rarissimes mentions nous renseignent sur d'éventuels *iqṭāʕ*-s accordés par le pouvoir almoravide à ses militaires ou ses élites. La quasi-totalité de ces informations se rapportent, de plus, à des cas andalous. La tradition de procéder à des concessions territoriales, bien enracinée en al-Andalus depuis les débuts de la période musulmane, fut maintenue. La nature de la concession demeurait pécuniaire, car elle consistait en une part des revenus fiscaux prélevés dans une localité ou un territoire donné. C'était le cas des *fawāʔid* (bénéfices) attribués aux plus méritants parmi les soldats almoravides en al-Andalus[(20)]. Ces militaires distingués recevaient cette concession comme contrepartie de la fonction de *wālī* qu'ils exerçaient essentiellement dans les zones frontalières

(17) P. GUICHARD, « Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématiques d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980) », M. BARRUCAND (éd.), *L'Egypte fatimide, son art et son histoire*, Paris, 1999, p. 55-67, (p. 63).

(18) P. CHALMETA, « Concesiones territoriales … », p. 53-55 et 59.

(19) A. K. S. LAMBTON, *Landlord and peasant in Persia*, Oxford, 1953, p. 61.

(20) Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšiyya fī al-aḫbār al-murrākušiyya*, Casablanca, 1978, p. 82 et P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, p. 369.

(*ṯuġūr*). Les Andalous jouissaient exclusivement de ces tâches[21]. En revanche, rien n'atteste explicitement l'octroi de concessions aux soldats almoravides au Maroc. Une mention du *Bayān* a été néanmoins interprétée comme relatant la renonciation de ʿAlī b. Yūsuf à l'attribution d'*iqṭāʿ*-s[22]. Or, il n'est pas certain que le mot *aʿṭāʾ* employé par l'auteur désignait un *iqṭāʿ* et non pas une simple solde. Ibn ʿIḏārī nous apprend pourtant que les mercenaires chrétiens qui servaient dans l'armée almoravide, subvenaient à leurs dépenses grâce à l'argent pris aux musulmans, ce qui pourrait référer à un éventuel *iqṭāʿ*[23]. Il semble ainsi que les Almoravides, tout en perpétuant la tradition de l'*iqṭāʿ*, n'en aient fait qu'un usage marginal[24].

2. L'*iqṭāʿ* à l'époque almohade

La matière historiographique se fait plus abondante et plus explicite à l'époque almohade. L'évolution de l'application du système des concessions fiscales dépend fortement de la politique fiscale des autorités almohades. Si l'histoire de la fiscalité au Maroc demeure encore très mal connue[25], on peut néanmoins attester de la spécificité de cette période en raison de la généralisation de l'impôt foncier (*ḫarāǧ*). En effet, le pouvoir almohade exploita subtilement un principe juridique dont l'instrumentalisation permit une mainmise sur l'ensemble de son territoire. La soumission de l'ensemble du Maghreb aux Almohades après une longue et dure conquête, fut considérée comme justifiant un nouveau statut des terres. La conquête almohade fut assimilée à une nouvelle conquête musulmane qui impliquait l'appropriation par le pouvoir de toutes les terres prises de force (*ʿunwa*)[26]. Ce nouveau statut juridique fut entériné par l'opération du *taksīr* : en 554h/1159, toutes les terres du pays durent être arpentées, depuis la Tripolitaine jusqu'à Nūl ; après la

(21) Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūšiyya*, p. 82.

(22) P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, p. 369.

(23) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib*, t. 4, éd. I. ʿABBAS, Beyrouth, 1998 (5ème éd.), p. 102-103.

(24) P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, p. 369.

(25) H. FERHAT, « La fiscalité au Maghreb du XIème au XIIIème siècle : enjeux et conflits », repris dans *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles. Les siècles de la foi*, Rabat, 1993.

(26) O. BENMIRA, « Ṣulh and ʿunwa lands », p. 19-20. L'idéologie almohade a longtemps justifié les guerres menées contre d'autres musulmans par la stigmatisation de ces derniers et le déni de la sincérité de leur foi. La qualification des Almoravides d'anthropomorphistes en est l'exemple le plus connu.

déduction d'un tiers de la superficie correspondant grossièrement aux terres non-cultivables (incultes, montagnes, forêts, fleuves, lacs, voies et terres rocailleuses), le reste des terres fut soumis à un *ḫarāǧ* dont le montant en nature et en espèces fut précisé pour chaque tribu(27). Ainsi, tout en se conformant à leur engagement d'abolir les impositions illégales, les Almohades parvinrent à légitimer cette nouvelle fiscalité qui, non seulement pouvait compenser les taxes illégales, mais promettait de renflouer les caisses de l'État avec d'inestimables sommes(28). Cette situation juridique nouvelle dota le pouvoir almohade d'une grande marge de manœuvre pour orchestrer les déplacements et les déportations des différentes formations tribales, pour procéder librement à des concessions foncières pour la rétribution de ses soldats et fonctionnaires, mais aussi pour pouvoir mettre en œuvre une exploitation étatique intensive des richesses agricoles.

Les conséquences de cette nouvelle situation et du poids fiscal supplémentaire qu'elle engendrait pour les paysans sont perceptibles dans les sources historiques, notamment les recueils hagiographiques. L'impôt était payé collectivement par les membres des communautés rurales proportionnellement aux superficies de leurs terres. L'information ressort de la biographie qu'al-Tamīmī consacre à Abū Ḫazar Yaḫlaf al-ʾAwrabī (m. 572h/1176), soufi des environs de Fès. Ce dernier insista pour payer sa part d'impôt foncier en refusant que les habitants de son village s'en acquittent à sa place. Dans cette même mention, l'auteur emploie le mot *kirāʾ* (bail, location) pour désigner le *ḫarāǧ*, ce qui traduit l'esprit de ce nouveau statut des terres(29). Deux autres textes confirment cette situation en rapportant des témoignages sur la région de Meknès : l'anonyme de l'*Istibṣār*, contemporain des faits, constate la richesse et la fertilité du terroir des *ḥawāʾir* de Meknès, en notant, non sans regrets, l'importance de ce potentiel agricole s'il y avait eu une exploitation suffisante ou un entretien des récoltes (*ḫidma li-ġallātihā*)(30). Ibn Ġāzī note que

---

(27) Ibn Abī Zarʿ, *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās*, p. 198-199.

(28) A. Laroui, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Casablanca, 1995 (1ère éd. 1970), p. 171.

(29) Muḥammad al-Tamīmī al-Fāsī, *Al-Mustafād fī manaqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, éd. M. al-Šarīf, Tétouan, 2002, 2 tomes, II, p. 99. L'auteur de ce recueil hagiographique, l'un des plus anciens textes du genre au Maroc, est mort en 603 ou 604/ 1206-1207.

(30) Anonyme, *Kitāb al-istibṣār*, p. 188.

l'application d'un système de *ḫarāǧ* particulièrement oppressif peut être assimilée à une expropriation, car les habitants devenaient selon sa formule « des métayers dans leurs propres terres ». Les parts revenant à l'État, oscillant entre la moitié et les deux tiers de la récolte, étaient un obstacle rédhibitoire pour une exploitation normale des terres agricoles. Les habitants étaient amenés à délaisser leurs terres et à s'orienter vers des activités de substitution, essentiellement artisanales(31).

Cette lourde fiscalité permit aux Almohades d'établir un système de concessions fiscales dont on ignore l'importance et les modalités de l'octroi. Il semble que les soldats almohades en bénéficiaient largement même s'il s'avère très probable que les soldes payées par le trésor public restaient la base de l'entretien de l'armée almohade(32). C'est en exposant le cas exceptionnel des Ġ*uzz*, mercenaires turcomans engagés par l'armée almohade, que les sources dévoilent cet usage assez généralisé de l'attribution des *iqṭāʿ*-s aux combattants. Le calife almohade al-Manṣūr recommanda, dans son testament rapporté par Ibn ʿIḏārī, le maintien du paiement d'une solde (*baraka*) plus considérable aux *Ġuzz*, dépourvus de tout lot (*sahm*), à l'opposé des soldats almohades(33). En effet, le mot *sahm* désignait vraisemblablement chez les Almohades, une part du revenu fiscal d'un territoire donné, concédée par l'État en guise d'*iqṭāʿ*(34). L'auteur du *Muʿǧib* corrobore les dires d'al-Manṣūr en précisant le caractère mensuel des *ǧāmikiyya* (soldes) attribuées aux *Ġuzz*, alors que les soldats Almohades ne recevaient, outre leur *aqṭāʿ*, que trois soldes par année(35). Il ajoute également que seuls quelques chefs distingués du corps mercenaire turcoman, jouissaient de concessions. Tel fut le cas d'un certain Šaʿbān qui bénéficiait du revenu fiscal de nombreux villages d'al-Andalus, ce qui lui rapportait chaque année plus de 9000 dinars(36). Cette dernière information atteste en effet l'aspect pécuniaire de la concession qui ne portait pas sur la propriété ni l'exploitation de la terre.

(31) Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn fī aḫbār Maknāsa al-zaytūn*, Rabat, 1952, p. 9-10.
(32) P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, p. 372.
(33) Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-muġrib, qism al-muwaḥḥidīn (partie des Almohades)*, éd. M. I. Al-Kattani, M. Ben Tawit, M. Zniber et A. Zmama, Casablanca, 1985, p. 232.
(34) P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, p. 369.
(35) Al-Murrākušī, *Al-Muʿǧib fī talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*, Casablanca, 1978, p. 414.
(36) *Ibid*., p. 414-415.

Malgré la brièveté des mentions textuelles, le recours aux concessions territoriales semble une pratique répandue à l'époque almohade. Les concessions n'étaient pas l'apanage de l'armée, mais bénéficiaient également aux dignitaires de l'État. Une lettre datée du règne d'al-Mustanṣir (1213-1223) mentionne l'octroi d'un *sahm* du territoire des Ragrāga, dans la région de Safi, à un *šayḫ* almohade en service à Séville(37). Néanmoins, cette faveur du pouvoir n'était pas une rente viagère et dépendait du bon vouloir des autorités. La disgrâce d'un fonctionnaire engendrait aussitôt le retrait de ses lots. Une lettre adressée à al-Nāṣir (1198-1199/1213), malheureusement anonyme, reflète ce cas de figure, dans lequel l'expéditeur sollicite le rétablissement de la concession dont il jouissait antérieurement(38). Les autorités almohades auraient voulu également utiliser les concessions foncières comme un moyen de rallier certains soufis, habituellement hostiles au pouvoir. En témoigne le récit de la rencontre entre Abū Yaʿzā et ʿAbd al-Mūʾmin rapporté par un recueil hagiographique. Le calife aurait eu l'intention d'octroyer un *iqṭāʿ* valant 1000 dinars au saint berbère, qui rejeta l'offre(39). Toutefois, aucune autre mention dans ce sens n'est attestée, les relations difficiles entre le milieu soufi et le pouvoir almohade étant bien connues.

La gestion administrative de l'*iqṭāʿ* est rarement évoquée par les sources historiques. Au début du mouvement almohade, la distribution des *aqṭāʿ* incombait à Ayyūb al-Gadmīwī, l'un des plus proches compagnons d'al-Mahdī(40). Sous le califat de ʿAbd al-Mūmin, Ibn Galidāsan, le responsable des finances publiques (*al-ašġāl al-maḫzaniyya*) de Séville, fut chargé également de la gestion des lots (*ashām*)(41). L'existence de cette charge, ainsi que l'octroi à des bénéficiaires de parts de recettes sur des territoires bien éloignés des régions où ils exerçaient, peut témoigner d'une centralisation de la gestion des concessions fiscales. Il ne semble pas que les *muqṭaʿ* aient recueilli directement, par le biais de leurs propres agents, les recettes fiscales qui leur étaient

(37) A. ʿAZZAOUI, *Rasāʾil muwaḥḥidiyya, maǧmūʿa ǧadīda* (*Nouvelles lettres almohades*), Kénitra, 1995, p. 295. Le mot *šayḫ* désigne à l'époque almohade les dignitaires du régime, généralement originaires des tribus Maṣmūda, foyer original du mouvement.

(38) *Ibid*., p. 272-273.

(39) Al-ʿAzafī, *Daʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn*, éd. A. Tawfīq, Rabat, 1989, p. 52.

(40) Al-Murrākušī, *Al-Muʿǧib*, p. 480

(41) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi-l-imāma ʿalā al-mustaḍʿafīn*, éd. A. Tāzī, Beyrouth, 1987.p. 142.

attribuées, comme c'était le cas en Égypte[(42)]. Cette différence notable avec les exemples orientaux remettrait en cause l'éventualité d'une influence directe de leurs modes d'application et de gestion de l'*iqṭāʿ* sur les Almohades. Pourtant, on ne peut exclure que ces derniers, dont l'idéologie éclectique n'a cessé de puiser dans des références orientales, aient pu s'inspirer d'une pratique bien connue en Orient et largement adoptée, notamment par les derniers Fāṭimides[(43)], pour l'adapter aux situations occidentales.

En outre l'utilisation des concessions fiscales (*iqṭāʿ istiġlāl*) comme moyen de rétribution des services rendus à l'État est bien attestée, on ignore si ce statut concernait également les terres accordées aux tribus arabes, nouvellement installées dans plusieurs régions marocaines. En l'absence de toute mention explicite à ce propos, il est possible que l'usufruit de certaines terres ou pâturages ait été concédé à ces tribus pour favoriser leur fixation aux territoires qui leur étaient impartis.

3. L'*iqṭāʿ* aux époques mérinide et waṭṭāside

L'avènement des Mérinides provoqua un changement profond dans la conception étatique du contrôle de l'espace. Si l'État almohade, fort de ses institutions et appareils administratif, fiscal et militaire, réussit à imposer son pouvoir sur le territoire marocain, les tribus fondatrices du mouvement n'en avaient pas pour autant profité pour étendre leurs domaines territoriaux au détriment des autres groupes vaincus. Une attitude différente caractérisait les tribus mérinides, motivées d'abord par la conquête et l'occupation de nouveaux territoires et terrains de parcours, avant que se dessine plus nettement leur volonté de construire un nouvel État dynastique[(44)]. Le pouvoir mérinide adopta ainsi une politique de concessions territoriales conforme aux nouvelles données de la situation tribale. La désagrégation du pouvoir étatique à partir du milieu du 14e siècle, ne manqua pas d'influencer l'évolution de l'institution.

En effet, le chef mérinide Abū Bakr b. ʿAbd al-Ḥaqq procéda en 642h/1244-1245, au partage des terres conquises entre les différentes tribus

---

(42) Sur les modalités de la gestion de l'*iqṭāʿ* à l'époque ayyūbide, cf. T. SATO, *State and rural society*, p. 68-76.

(43) Y. LEV, *State and society in Fatimid Egypt*, Leiden, 1991, p. 123-127.

(44) M. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-âge*, Paris, 1986. p. 1-15 et *idem*, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bašariyya bi-maǧāl al-Maġrib al-ʾAqṣā », *Ǧawānib min tārīḫ al-maǧāl wa-l-sukkān bi-l-ġarb al-islāmī*, Casablanca, 1998, p. 75-103.

mérinides. Chacune put alors jouir du territoire qui lui avait été assigné et pouvait même l'agrandir au gré de sa propre extension. Cette concession fut effectuée tacitement en contrepartie de l'apport des effectifs tribaux à l'effort guerrier des Mérinides(45). Même si la concession portait sur les revenus fiscaux d'un territoire en guise de rétribution d'un service essentiellement militaire, on ne peut établir qu'il s'agissait d'un véritable *iqṭāˁ*. Le caractère résolument tribal de l'acte en fait la continuité d'une tradition ancestrale consistant en un partage des domaines et des parcours entre clans et tribus. Cependant, cette forte consonance tribale n'exclut pas toute velléité de souveraineté. La décision mérinide intervint en effet à une période charnière où les incursions des groupes nomades cessèrent d'être motivées uniquement par des considérations pastorales. Le partage du territoire conquis pourrait participer d'une quête de légitimité annonciatrice de l'émergence du projet étatique mérinide, pendant marocain des dynasties voisines ḥafṣide et zayyānide(46). Quelques années plus tard, les *ḥuṣūn* de Taza et Moulouya furent concédés par Abū Bakr à son frère Abū Yūsuf Yaˁqūb, le futur premier sultan mérinide. L'auteur qui rapporte l'information, ne précise pas si ce fut un simple *iqṭāˁ* ou plutôt une délégation de pouvoir sur les localités concernées et leurs territoires(47).

Malgré la consolidation du pouvoir mérinide avec la constitution d'une administration structurée, héritière pour une bonne part de l'époque almohade, la politique des concessions territoriales conserva un certain aspect tribal. On l'aperçoit par exemple dans l'attribution par Abūl-Ḥasan (1331-1351) des *iqṭāˁ*-s aux Maˁqil de Ḏawī Ḥasan et Šbānāt dans le Sous(48). En marquant pour une courte durée l'emprise mérinide sur le Sous, cet *iqṭāˁ* ne faisait que prolonger l'effet d'une situation antérieure durant laquelle le pouvoir mérinide ne s'était exercé que par intermittence sur de vastes contrées du Sud marocain. L'*iqṭāˁ* devint ainsi un moyen de rallier tribus et régions dissidentes. Une pratique similaire est observée en Ifrīqiya à la même époque : à de nombreuses reprises,

(45) Ibn Abī Zarˁ, *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās*, p. 291 ; Anonyme, *Al-Ḏaḫīra al-saniyya fī tārīḫ al-dawla al-marīniyya*, éd. A. Ben Mansour, Rabat, 1972, p. 64-65 et Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ˁibar*, t. 7, p. 171.

(46) Sur cette période, cf. M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 40-48.

(47) Anonyme, *Al-Ḏaḫīra al-saniyya*, p. 73.

(48) Ibn Ḫaldūn, *Kitab al-ˁibar*, t. 6, p. 69-70.

des décisions de concession venaient entériner l'occupation effective de terres et de territoires par de puissantes tribus arabes[49].

L'assise tribale des alliances politiques du pouvoir mérinide confortait cette tendance. Quand les concessions n'étaient pas affectées à l'ensemble d'un groupe tribal allié, elles profitaient aux lignages dominants. Le chef d'un clan zayyānide hostile au pouvoir abdelwadide, se vit attribuer par le sultan Abū Yūsuf Yaʿqūb, un *iqṭāʿ* dans la région de Marrakech, doublé du droit d'emprunter les terrains de parcours locaux pour l'élevage de ses troupeaux[50]. Abū-l-Ḥasan légua les revenus fiscaux d'Oujda à titre d'*iqṭāʿ* aux descendants de l'émir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad qui gouvernaient Constantine, après qu'ils lui aient présenté leur allégeance[51]. Abū ʿInān (1348-1358) adopta une solution similaire à l'égard du gouverneur de Bougie, l'émir Muḥammad. En le forçant à livrer la ville, le sultan mérinide lui fit miroiter l'attribution de la ville de Meknès en *iqṭāʿ*. Le gouverneur se résigna à accepter l'offre avant de se voir retirer son *iqṭāʿ* peu de temps après[52].

Outre ces concessions fiscales ou territoriales à des fins politiques, l'*iqṭāʿ* bénéficiait également aux serviteurs du pouvoir. Au niveau de l'armée, cette disposition n'était pas généralisée, comme c'était le cas à l'époque almohade, mais concernait uniquement les grands chefs militaires (*ašyāḫ kibār*) à l'exclusion des soldats. Al-ʿUmarī rapporte que chaque dignitaire recevait annuellement l'équivalent de 20 000 *miṯqāl-s* d'or, qu'il prélevait directement sur les territoires qui lui avaient été concédés[53]. Les soldats étaient rétribués par des soldes mensuelles, oscillant entre 60 et 6 *mithqāl-s* selon leur grade dans la hiérarchie militaire[54]. Ce régime de concessions s'étendait également à certains hauts fonctionnaires de l'État, comme le chef de la chancellerie, le *kātib al-sirr*, qui disposait du revenu fiscal de deux localités (*mağšar*) outre son salaire

(49) M. Ḥasan, *Al-Madīna wa-l-bādiya bi-Ifrīqiya fī l-ʿahd al-ḥafṣī*, Tunis, 1999, 2 tomes, I, p. 326 et ss.
(50) Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar* t. 7, p. 230.
(51) Al-Zarkašī, *Tārīḫ al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*, éd. H. Yaʿqūbī, Tunis, 1998, p. 169.
(52) *Ibid*., p. 191.
(53) Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, traduction et annotation par M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1927, p. 206.
(54) *Ibid*., p. 207.

journalier de 2 *miṯqāl*-s(55). Le *qāḍī l-quḍāt* recevait, pour sa part, un lopin de terre qu'il exploitait pour subvenir à ses besoins alimentaires et assurer le fourrage pour ses bêtes(56). Ce dernier exemple atteste que les *iqṭāˁ*-s ne portaient pas seulement sur les rentrées fiscales d'un territoire donné, mais pouvaient être aussi en nature, permettant au bénéficiaire une exploitation directe ou déléguée de la terre. Les concessions attribuées à ces hauts fonctionnaires restaient, somme toute, assez limitées. Ibn al-Ḫaṭīb était, lui, mieux loti : un *ẓahīr* (décret) du sultan Muḥammad (1359-1361) lui octroyait un *iqṭāˁ* mensuel de 300 dinars, prélevé sur les impôts recueillis à Salé. Ce privilège était agrémenté d'une exonération de toute taxe et de tout impôt en faveur des exploitations agricoles privées que le vizir andalou possédait près de Salé(57). Enfin, d'autres concessions furent accordées par les autorités mérinides, notamment aux lignages saints contrôlant les principales *ṭāˀifa*-s soufies du pays(58). D'autres récompensaient les populations rurales qui sécurisaient plusieurs routes reliant Fès aux différentes villes. La mention de *ahl al-waṭan* les qualifiant se rapporterait plutôt à des groupes sédentaires ou à mobilité réduite. En revanche, la nature fiscale ou foncière de cet *iqṭāˁ* n'est pas précisée(59).

Les modalités du prélèvement des impôts concédées en guise d'*iqṭāˁ* dénotent une différence majeure avec l'époque précédente. Les Almohades attribuaient des *ashām*, lots ou parts de l'impôt recueillis par les agents fiscaux de l'État, qui les distribuait ensuite en fonction des dotations. Les Mérinides autorisaient le prélèvement direct des impôts et taxes concédés, ce qui témoigne d'un affaiblissement de l'appareil étatique, et le relâchement du maillage administratif pesant qu'avaient instauré les Almohades. En matière fiscale, la pratique de la ferme de l'impôt corrobore ce constat : al-ˁUmarī atteste sa grande généralisation en fournissant une liste des montants affermés pour chaque province marocaine du vivant d'Abū Saˁīd ˁUṯmān(60). Cet usage aurait été aboli sous Abū-l-Ḥasan en raison de la multiplication des exactions subies par la

(55) *Ibid*., p. 215.
(56) *Ibid*., p. 215.
(57) Ibn al-Ḫaṭīb, *Nufāḍat al-ǧirāb fī ˁulālat al-iġtirāb*, t. 3, éd. S. Fāġya, Casablanca, 1989, p. 67.
(58) Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maˀāṯir wa-maḥāsin mawlā-nā Abī-l-Ḥasan*, éd. M.-J. VIGUERA, Alger, 1981, p. 254.
(59) *Ibid*., p. 429.
(60) Ibn Faḍl Allāh al-ˁUmarī, *Masālik al-abṣār*, p. 170-171.

population : les fermiers n'étaient autres que les gouverneurs (*wulāt*) des provinces qui profitaient de leur puissance pour s'enrichir(61). L'un des chefs locaux (*ašyāḫ al-waṭan*) de la plaine de Dukkāla, considéré par Ibn al-Ḫaṭīb comme étant l'un de ceux qui ont « trempé la main dans le fisc et le sang », aurait été l'un de ses fermiers(62).

La rareté de la documentation historique à partir de la fin du 14e et surtout au 15e siècle, nous prive de la possibilité de suivre l'évolution du système de l'*iqṭāʿ* mérinide, puis waṭṭāside. Les concessions, qui n'étaient probablement pas définitives, devaient vraisemblablement être reconduites continuellement. Le renouvellement des *iqṭāʿ*-s devenait alors un moyen pour le pouvoir mérinide d'asseoir son autorité et de rallier les dissidents en temps de crise. Le vizir-chambellan ʿUmar b. ʿAbd Allāh al-Yābānī usait de cette pratique pour renforcer sa position et favoriser ses adversaires(63). Il semble que la longue période de désagrégation du pouvoir central mérinide puis waṭṭāside ait été propice à l'affaiblissement du rôle de l'*iqṭāʿ* en tant qu'instrument administratif permettant de rétribuer militaires et fonctionnaires. La concession de l'impôt n'a pas disparu pour autant : elle tend à devenir un privilège accaparé par les membres du clan *sultanien* ou se transforme en moyen de légitimation de pouvoirs locaux jouissant d'une grande autonomie.

Léon l'Africain nous en fournit un témoignage, qui malgré son caractère tardif, s'avère riche et unique. On apprend ainsi que les membres du clan sultanien profitaient largement de ces concessions. Les revenus du territoire des B. Wārīṯan près de Fès, étaient habituellement redistribués entre les frères et les sœurs mineurs du roi(64). Un sort comparable fut réservé à Tigrigra (près de l'actuelle Azrou), dont les impôts étaient alloués la plupart du temps, à l'un des frères du sultan qui en tirait une somme de 10 000 ducats (dinars ?)(65). Les proches collaborateurs du souverain et les serviteurs de la Cour en bénéficiaient également. Une partie des revenus fiscaux de la montagne de Zalāġ était

---

(61) Ibn Marzūq, *Al-Musnad*, p. 283. L'abolition de la ferme est confirmée également par al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, p. 170.

(62) Ibn al-Ḫaṭīb, *Nufāḍat al-ğirāb fī ʿulālat al-iġtirāb*, t. 2, éd. A. M. Al-ʿAbbādī, Casablanca, 1985, p. 77.

(63) *Ibid.*, p. 279.

(64) J.-L. l'Africain, *Description de l'Afrique*, t. 1, éd. A. ÉPAULARD, Paris, 1956, 2 tomes, I, p. 248.

(65) *Ibid.*, p. 249.

attribuée au maître des cérémonies (*ḥāǧib*)[66]. Le surintendant du troupeau chamelier du sultan obtenait al-Mqarmda comme concession territoriale, avant la désertion de la localité lors des guerres intervenues sous le règne d'Abū Saʿīd III[67].

Deux mentions de Léon l'Africain attestent un autre usage assez particulier de l'*iqṭāʿ*. Il rapporte que l'attribution du bénéfice du territoire d'Ezzagen dans le Habṭ, était conditionnée par l'entretien de 400 cavaliers qui assumaient la défense de la région contre les attaques portugaises[68]. Des parts supplémentaires recueillies sur les revenus des zones voisines de Rahona et de B. Fenzekkar, étaient de plus, accordées au gouverneur d'Ezzagen[69]. L'octroi de l'*iqṭāʿ* est dans ce cas, synonyme d'une réelle délégation du pouvoir régalien en faveur d'un chef local suzerain. Cette situation se confirme dans deux autres cas relatés par le même auteur. Les gouverneurs d'al-Qaṣr al-Kabīr et surtout Ibn Rāšid de Šafšāwn en étaient les bénéficiaires[70]. Sans oublier le contexte particulier du nord du Maroc au début du 16e siècle, marqué par l'importance de l'effort de guerre que sollicitait la menace des Portugais qui occupaient plusieurs villes portuaires de la région, il est possible que ce type de concession ait été hérité d'un système plus ancien attesté au 14e siècle. Les impôts de trois provinces, Tétouan, Al-Qaṣr al-Ṣaġīr et Ṣāʿ ne revenaient pas au pouvoir central et servait uniquement à faire face aux dépenses locales[71]

En dépit d'une documentation historique mince et disparate, cet aperçu sur l'*iqṭāʿ* au Maroc médiéval permet de restituer les principaux traits de l'évolution d'une institution encore méconnue. Instrument politique et administratif du pouvoir *sultanien*, l'*iqṭāʿ* a évolué en fonction des formes d'organisation politique et de leur efficacité dans le contrôle des hommes et des espaces. Avant l'avènement des Almohades, les mentions de l'*iqṭāʿ* trahissent une pratique très limitée, dépendante essentiellement d'une application accessoire ou d'un héritage du système des concessions foncières des Omeyyades. Doté d'un appareil administratif puissant, les Almohades ont pu instaurer un nouveau

---

(66) *Ibid*., p. 243.
(67) *Ibid*., p. 241.
(68) *Ibid*., p. 255.
(69) *Ibid*., p. 269.
(70) *Ibid*., p. 270-271. Sur le personnage d'Ibn Rāšid et ses descendants, cf. R. RICARD, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*, Coimbra, 1955, p. 261-280.
(71) Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, p. 171.

système de concessions basé sur la généralisation de l'impôt foncier à l'ensemble du Maghreb. La primauté de l'aspect tribal du pouvoir mérinide et l'affaiblissement de son emprise locale favorisèrent une double évolution : d'un côté, groupes tribaux, chefs politiques et membres de la cour bénéficiaient ou s'adjugeaient des concessions fiscales et territoriales importantes. D'un autre côté, l'*iqṭāʿ* continuait d'être un moyen de rétribution des serviteurs de l'État, système hérité de la période précédente en subissant un changement important : l'impôt était dès lors prélevé directement par les bénéficiaires et non plus par des agents du pouvoir. Le système de l'*iqṭāʿ* au Maroc restait ainsi d'une portée secondaire dans l'évolution générale des modes de contrôle des terres. Malgré un usage fréquent dès l'époque almohade, il ne semble pas avoir mis en péril l'importance de l'aspect communautaire de la propriété et de la gestion de la production agropastorale.

UNA EXPERIENCIA EN EL AULA: EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL *KITĀB AL-ŶĀMIʿ* DE IBN AL-BAYṬĀR. CAPÍTULO DE LA ṬĀʾ (1ª PARTE)

Ana María **CABO GONZÁLEZ***
Universidad de Sevilla

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 45-87

Resumen: Resultados de la experiencia de edición y traducción de un fragmento del *Tratado de los simples medicinales* de Ibn al-Bayṭār llevada a cabo por los estudiantes de la asignatura "Ciencia Árabe" del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla bajo la dirección de la Profª. Ana María Cabo González.

Palabras clave: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botánica. Farmacología. Ciencia árabe medieval.

Abstract: Results of the experience in editing and translating a fragment of Ibn al-Bayṭār's work *Treatise on Simple Remedies* that has been carried out by the students of "Arabic Science" in the section of Arab and Islamic Studies of the University of Sevilla promoted by Prof. Ana María Cabo González.

Key words: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botany. Pharmacology. Arabic Science in the Middle Ages.

ملخص البحث: يعد هذا المقال ثمرة لتجربة تحقيق وترجمة جزء من عمل ابن البيطار في بعض العلاجات البسيطة؛ وقد قام بهذا البحث طلبة ''العلوم العربية'' في شعبة الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إشبيلية، وتم تحت إشراف الأستاذة آنا مارية كابو غونثالث.

* acabo@us.es.

كلمات مفاتيح: الأندلس، ابن البيطار، علم النباتات، الصيدلة، العلوم العربية في العصور الوسطى.

0. Introducción

El artículo que presentamos a continuación es el resultado de una interesante experiencia de edición de manuscritos árabes y su traducción al castellano llevada a cabo bajo mi dirección con los estudiantes(1) de la asignatura “Ciencia Árabe” del Área de Estudios Árabes de la Universidad de Sevilla, como parte complementaria práctica y de conocimiento e investigación de las fuentes originales de las ciencias naturales y su producción en al-Andalus.

Este trabajo es el primero de una secuencia que se inicia durante el curso 2006-2007, y que esperamos que tenga una continuidad en el tiempo, de manera que podamos sacar a la luz, mediante estas humildes aportaciones anuales, parte de la obra cumbre de Ibn al-Bayṭār, obra de la que ya han sido editadas y traducidas algunas secciones, y que, si perseveramos en ello, igual conseguimos la edición y la traducción definitivas.

Se trata del *Kitāb al-Ŷāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḏiya* de Ibn al-Bayṭār(2), y aquí presentamos la edición árabe y su traducción al castellano de la primera parte de la letra *ṭāʾ*.

Por lo que respecta a los manuscritos utilizados en esta labor, se trata de los manuscritos nº 839 y 840 de la Colección de Manuscritos Árabes del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial(3), el primero de los cuales ha sido tomado como base y denominado *aṣl* (A) y el segundo es el que aparece definido como *bāʾ* (B) en las notas de la edición.

El método de la edición y de la traducción es, igualmente, el detallado en

(1) Los estudiantes que han participado en esta edición y traducción son los siguientes: Francisco Borrego, Rocío Amores, Faiza El-Gazi, Cristina Lobo, Pedro Madueño y Roberto Mérida.

(2) Información detallada y exhaustiva sobre este autor y sus obras pueden encontrarse en Ibn al-Bayṭār al-Mālaqī, *Kitāb al-Ŷāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḏiya*, introducción, edición crítica, traducción e índices de las letras *ṣād* y *ḍād* por Ana María Cabo González, Sevilla, 2002, páginas 12-21; y la introducción, edición crítica, traducción e índices de la letra *šīn* de esta misma obra es la publicada en Sevilla en 2005, páginas 12-20.

(3) La descripción de estos manuscritos también se encuentran en los trabajos mencionados en la nota anterior: publicación de 2002, ver páginas 22-24, y publicación de 2005, ver páginas 20-25.

los trabajos mencionados en la nota nº dos[(4)].

Así pues, pasamos directamente a presentar el producto del trabajo de este grupo de estudiantes.

***

1. Edición

حرف الطاء

طاليسفر

قال[(5)] **الغافقي**[(6)] هو الداركيسة وأكثر الناس على أنه البسباسة ولست أرى ذلك صحيحًا و**حنين** يسمى[(7)] الدواء المسمى باليونانية ماقر في **"كتاب ديسقوريدوس"** الطاليسفر.

وزعم **إبن جلجل** وحدم أن الطاليسفر هو لسان العصافير.

[وقال غيره] الطاليسفر عرق شجرة هندية.

بعضهم[(8)] إنه عروق العشبة التي تعلف بها دود الحرير.

المجوسي[(9)] إن الطاليسفر هو ورق الزيتون الهندي.

غيره هي[(10)] قشور هندية ويسمى باليونانية داركيسة.

ديسقوريدوس في الأولى ماقر هو قشر يؤتى به من بلاد ليست من بلدان [(11)] اليونانيين لونه إلى

(4) De la publicación de 2002, ver páginas 29-32; o de la publicación de 2005, ver páginas 73-77. En ambas se sigue el mismo sistema.

(5) سافطة من ب.

(6) من ب وفي الأصل "حنين".

(7) في ب "يسمي هذا".

(8) في ب "وقال بعضهم".

(9) في ب "وقال المجوسي".

(10) في ب "وقال غير هو".

(11) في الأصل "يؤتى به من بلاد اليونانيين".

الشقرة ما هو غليظ قابض جدًا وقد يشرب لنفث الدم وقرحة الأمعاء وسيلان الفضول إلى البطن.

جالينوس في السابعة هذه قشرة تجلب من بلاد الهند في [B 205r] طبعها قبض شديد مع شيء من الحدة والعطرية يسير ورائحتها أيضًا طيبة مثل طيب رائحة جل الأفاوية المجلوبة من الهند ويشبه إن تكون هذه القشور(12) مركبة من جواهر مختلفة والأكثر منها(13) الجوهر الأرضي والأقل منها(14) الجوهر اللطيف الحار فهو لذلك يقبض ويجفف تجفيفًا وقبضًا شديدًا ولذلك صار يخلط في الأدوية التي تنفع من الاستطلاق وقروح الأمعاء لأنها في الدرجة الثالثة من درجات الأشياء التي تجفف وأما الأسخان والتبريد فليس لهذا الدواء ولا في واحد منهما(15) فعل بين.

الغافقي والذي يبدو من قول **دسقوريدوس** و**جالينوس** في هذا الدواء أنه ليس(16) من البسباسة في شيء فإن القبض فيها يسير والحرارة عليها أغلب(17) وهو قشر دقيق ليس بغليظ كما قال ديسقوريدوس وهذه الصفة بالأرماك أشبه.

ابن عمران الطاليسفر هو عروق دقاق صفر قشرها أغبر وداخلها أصفر وطعمها عفص ولها رائحة [A 180v] تشبه رائحة الكركم وهي عفصة فيها حرافة وهي حارة يابسة في الدرجة الثالثة وخاصته النفع من البواسير والأرواح الظاهرة والباطنة(18).

المجوسي الطاليسفر معتدل الحرارة والبرودة يابس في الدرجة الثانية ينفع من وجع الأسنان إذا طبخ بخل وماؤه المطبوخ فيه ينفع القلاع الأبيض إذا أمسك في الفم.

بديغورس وبدل الطاليسفر إذا عدم ثلثا وزنه من الكمون ونصف وزنه من الأبهل.

الرازي وابن عمران مثله.

---

(12) في ب ''القشرة ايضا''.

(13) في ب ''فيها''.

(14) في ب ''فيها''.

(15) من ب وفي الأصل ''واحد منها''.

(16) في ب ''ليس هو''.

(17) في ب ''الحرارة أغلب عليها كثيرا''.

(18) من ب وفي الأصل ''من البواسير والاوساخ الظاهرة''.

طاووس

الشريف طائر معروف يطير بعد ثلاث سنين وفيها يكمل ريشه ويفرخ مرة في العام لحمه وشحمه إذا طبخا[19] اسفيذباجا وأكل ويحسى مرقه من به ذات الجنب نفعه وإذا ديف لحمه مع ماء وسذاب وعسل نفع من أوجاع المعدة والقولنج ولحمه وشحمه يزيدان في الجماع ومرارته إن خلطت بخل ثقيف نفعت من نهش الهوام.

جالينوس في "**أغذيته**" لحم الطاووس أصلب من لحم الشفنين والورشان والبط [B 205v] وأغلظ وأبطأ انهضامًا وأقرب إلى شبه الليف.

ابن ماسه لحوم الطواويس رديئة المزاج.

"**المنهاج**" أجودها الحديثة السن وهي حارة تصلح للمعدة الحارة الجيدة الهضم ويجب أن يترك بعد ذبحه يومين أو ثلاثة ويشد في أرجلها الحجارة ويعلق ويثقل ثم يطبخ بالخل.

ابن زهر في "**أغذيته**" كانت القدماء من الأطباء يذبحون الأطيار الصلبة اللحم قبل طبخها بساعات ويتركونها معلقة بريشها هذا طلب منهم ليسرع انهضامها كما أن الخمير في الخبز يجيد انهضامه كذلك اللبث في هذه وأشباهها من الأطيار الصلبة يجيد انهضامها.

الرازي في "**الحاوي**" قال الطاووس إذا رأى طعامًا فيه السم يرقص ويصيح وقال ولحظه السم يوهن[20] صورة.

"**خواص**" **ابن زهر** إن سقى المبطون من مرارته بالسكنجبين والماء الحار أبرأه وإن خلط دمه بالأنزروت والملح وطلي على القروح الردية الرطبة التي تخاف منها الأكلة أبرأها وإن طلي بزبله على الثاليل قلعها وغطامه إن أحرقت وسحقت وطلي بها الكلف أبرأه وإن دلك به على البرص غير لونه.

طالقون

علي بن محمد الطالقون نحاس يدبر بتوبال النحاس المنقع في أبوال البقر والمرجان المنقع في ماء

---

(19) من ب وفي الأصل "طبخ".

(20) من ب وفي الأصل "يكسر".

الأشنان الرطب فيحدث فيه سمية وحدة قوية.

غيره[21] هو صنف من النحاس الأصفر والفرق بينه وبين سائر أنواع الصفر أن هذا وحده إذا حمي في النار وضرب عند خروجه من النار تمدد وصار أصفر لا[22] ينكسر حتى يبرد.

الطبري الطالقون نحاس مدبر بتوبال النحاس وهو الذي يرتفع من القبة التي تكون على موضع السبك والمنقع في أبوال البقر[23].

"كتاب الأحجار" الطالقون من جنس النحاس غير أن الأولين ألقوا[24] عليه الأدوية الحادة حتى حدث في جسمه سمية فهو إذا خالط الدم عن جراحة أصاب ذلك الحيوان منه إضراراً مفرطاً[25] وإن عمل من الطالقون صنانير لصيد السمك ثم علق بها لم[26] يطق أن يتخلص منها وإن عظم خلقه وصغر قدره لما فيه من الحدة ومبالغة السمية وإن يحمي الطالقون في النار ثم غمس في الماء لم يقرب ذلك[27] الماء [206r B] دابة وإن عمل منه منقاش وأدمن ينتف الشعر به[28] لم ينبت أبدًا ومن أصابه لقوة فأدخل في بيت مظلم لا يدخله الضوء وأدمن النظر فيه إلى مرآة من طاليقون أبرأه[29] منها.

طارطقه

باللطينية[30] هو الماهوبدانة وسيأتي ذكرها في حرف الميم.

---

(21) في ب "وقال غيره".

(22) ساقطة من ب.

(23) لم يرد في ب "الطبري ... البقر".

(24) من ب وفي الأصل "القو".

(25) من ب وفي الأصل "اِضرار مفرط".

(26) من ب وفي الأصل "ما لم".(26)

(27) ساقطة من ب.

(28) في ب "الشعر به بطل ذلك الشعر و".

(29) في ب "بري".

(30) من ب وفي الأصل "بالطبيبة".

طباشير

ماسرجويه الطباشير هو شيء يكون في جوف القني الهندي.

علي بن محمد الطباشير هو رماد أصول القني الهندي ويجلب من ساحل الهند كله وأكثر ما يكون بموضع منه يسمى سندابور من بلد هيلي حيث يكون الفلفل الأسود ويقول الهند إن أجوده أشد بياضاً ومخاصة وعقده وفلوسة التي في جوف قصبه وشكلها مستدير مثل الدرهم وإنما يوجد هذا منه فيما احترق من ذاته عند احتكاك(31) بعضه ببعض بريح شديدة تهب(32) عليه وقد يغش بعظام رؤوس الضأن المحرقة إذا ارتفعت قيمته في غير موضعه فأما في موضعه فإنه يسلم من ذلك لا يضاع قيمته هناك.

مسيح الدمشقي الطباشير بارد يابس في الثانية ويقوي المعدة وينفع من قروح الفم(33).

الخروزي جيد لإحتراق المرة(34) ويشد البطن ويقوي المعدة إذا سقي وطلي به.

الرازي جيد في(35) الحمي الحادة والعطش.

اسحق بن عمران يقطع القيء الكائن من المرة الصفراء ويبرد [A 181r] حر الكبد الخارج عن الإعتدال وينفع من القروح والبثور والقلاع العارضة في أفواه الصبيان إذا اتخذ برود وحده أو مع الورد الأحمر والسكر الطبرزد وينفع من البواسير.

ابن سينا فيه قبض ودبغ وقليل تحليل وتبريده أكثر من تحليله لمرارة يسيرة فيه وهو مركب القوي كالورد وينفع من أورام العين(36) ويقوي القلب ومن الخفقان العارض(37) الحار والغشي الكائن من انصباب الصفراء إلى المعدة سقياً وطلاء وينفع من التوحش والغم نافع من العطش وإلتهاب المعدة وضعفها وينفع(38)

---

(31) في ب ''احتكاكه''.

(32) من ب وفي الأصل ''تمر''.

(33) لم يرد في ب ''وينفع ... الفم''.

(34) في ب ''المرة والحمرا''.

(35) في ب ''من''.

(36) في ب ''العين الحارة''.

(37) ساقطة من ب.

(38) في ب ''ويمنع ''.

من انصباب الصفراء إليها ومن الكرب [B 206v] ويمنع الخلفة الصفراوية وينفع من الحميات الحادة شرباً بماء بارد.

وقال في ''**الأدوية القلبية**'' له خاصيةً في تقوية القلب وتفرحه والمنفعة من الخفقان والغشى ويعينها قبضه وفي الأمزجة الحارة تبريده في الثانية وقد يعدل بالزعفران في الأمزجة الباردة ويشبه أن يكون تفريحه وتقويته بإحداث نورانية في الروح[39] مع متانة.

الرازي في ''**الحاوي**'' قال جرجس أنه يذهب بالباه شرباً.

غيره ينشف البلة من المعدة ويقوي الأعضاء التي قد ضعفت من الحرارة.

طباق

الغافقي العامة يسمونه بالأندلس الطباقة وهي بالبربرية الترهلان وترهلا أيضاً وهي التي يستعملها أكثر أطبائنا[40] على أنه الغافث قبل أن يعرفوا الغافث الصحيح و أخبرت أن أهل المشرق إياها يستعملون ولذالك خالفوا في الغافث قول ديسقريديوس وجالنوس.

قال **أبو حنيفة** الطباق شجرة نحو القامة تنبت متجاورة[41] ولا تكاد يرى منها واحدة منفردة وله ورق طوال دقاق خضر يتلزج إذا غمز ويضمد به الكسر فيلزقه وينفعه ويجبره وله نوار مجتمع أصفر بحرشه النحل بحتنيه[42] وقل هذا النبات يسخن اسخانًا بينًا وينفع من أوجاع الكبد الباردة ويفتح سددها ويزيل التهيج والنفخ العارضين من ضعفها ويقوي أفعالها وأظن من هنا غلط فيه الناس فظنوا أنه الغافث حتى قدماء الأطباء فإن الرازي يقول في الغفث أنه يدر الطمث فهو إنما هو فعل الطباق لا الغافث وهو ينفع من سموم الهوام خصوصًا العقارب شربًا وضمادًا ومن الأوجاع الطارقة ويسهل الأخلاط المحترقة في رفق فهو لذلك ينفع من الحميات العتيقة والجرب والحكة إذا شرب طبيخه أو عصارته فأما الطباق المنتن وهو النبات المسمى

(39) من ب وفي الأصل ''القلب''.

(40) في ب ''أطباونا''.

(41) في ب ''متجاوزًا''.

(42) ساقطة من ب.

باليونانية قونيزا فهو أحد قوة وأشد حرارة وأقل في منفعة الكبد والفرق بينهما سهوكة الرائحة والطباقة [207r B] طيبة الرائحة وإن كان فيها سهوكة يسيرة وطعمها حلو والقونيزا هي التي يسميها الناس شجرة البراغيث

ديسقوريدوس في الثالثة من هذا النبات ما يقال قونيزا الأصغر فهو أطيب رائحة من غيره ومنه ما يقال له قونيزا الأعظم وهو أعظم نباتا من الآخر وأوسع ورقًا ثقيل الرائحة وكلاهما يشبه ورقهما ورق الزيتون إلا أن عليهما زغب وفيهما رطوبة تدبق باليد وطول ساق الأعظم نحو من ذراعين والأصغر ساقه مقدار قدم وله زهر هش[43] إلى المرارة ما هو شبيه بالشعر في شكله وعروق لاينتفع بها.

جالينوس في السابعة مزاجهما وقوتهما شبيهان وأحدة بالأخرى وفي طعمهما حرافة ومرارة وهما يسخنان بالفعل اسخانًا بينًا جدًا وإن سحق ورقهما مع عيدانهما اللينة ووضع على عضو من الأعضاء وإن طبخ الورق والعيدان بالزيت واستعمل الإنسان ذلك الزيت فإنه قد يقال في هذا الزيت أنه يحلل ويشفي النافض الكائن بأدوار وزهرة هاتين الشوكتين أيضًا قوتهما هذه القوة بعينها ولذلك قد يأخذ قوم هذه الزهرة أيضًا فيسحقونها مع الورق ويسقونها من أرادوا به من النساء وإدرار الطمث أيضًا بالعنف وإخراج الأجنة ومن هذه الشوكة نوع ثالث نابت في المواضع الكثيرة الرطوبة ورائحته أشد نتنًا من رائحة ذالك النوعين اللذين ذكرناهما من أنواع هذه الشوكة المنتنة وقيل كليهما من الأسخان والتجفيف في الدرجة الثالثة.

ديسقوريدوس وقوة هذا الثمنش إذا إفترش ورقه أو دخن به يطرد الهوام ويشرد البق ويقتل البراغيث وقد يتضمد بورقه لنهش الهوام والجراحات فينتفع به ويشرب الزهر والورق بالشراب لإحدار الطمث وإخراج الجنين وتقطير البول والمغص واليرقان وإذا شرب بالخل نفع من الصرع وطبيخها إذا جلس فيه [A 181v] النساء أبرأ أوجاع [B 207v] الأرحام وإذا احتملت عصارته أسقطت الجنين وإذا تلطخ بهذا النبات مع الزيت نفع من الكزاز وأما الأصغر منه فإنه إذا ضمد به الرأس أبرأ من الصداع وقد يكون نوع ثالث من هذا النبات أغلظ ساقًا وألين وأعظم ورقًا من النوع الصغير وأصغر من الكبير وليست فيه رطوبة تدبق باليد وهو أثقل رائحة من الآخرين بكثير وأكره وأضعف قوة وينبت في الأماكن المائية.

طبرزد

(43) في ب "هش أصفر".

قال **السجستاني** الطبرزد فارسي معرب وأصله تبرزداي إنه صلب ليس برخو ولا لين والتبر الفأس بالفارسية يريدون أنه نحت من نواحيه بالفأس.

الرازي الملح الطبرزد هو الصلب الذي ليس له صفاء وقد ذكرت السكر في حرف السين وقصبه في القاف.

طثرج

هو صغار النمل من اللغة وسنذكره في النمل في النون.

طحلب

ديسقوريديوس في الرابعة الطحلب النهري هو الخضرة المشبهة بالعدس في شكلها الموجودة في الأخام على المياه القائمة.

جالينوس في الثامنة مزاج هذا رطب بارد وهو من الخصلتين كأنه في الدرجة الثانية.

ديسقوريديوس ولذلك إذا ضمد به وحده أو مع السويق وافق الحمرة والأورام الحارة والنقرس وإذا ضمد به قيلة الأمعاء العارضة للصبيان أضمرها وأما الطحلب البحري فهو شيء يتكون على الحجارة والخزف الذي يقرب من البحر وهو دقيق شبيه في دقته بالشعر وليس له ساق.

جالينوس في السادسة هذا النبات قوته مركبة من جوهر أرضي وجوهر مائي وكلاهما بارد وذالك أن طعمه قابض وهو يبرد وإذا عمل منه ضماد نفع من جميع العلل الحارة نفعًا بينًا.

ديسقرديوس وهو قابض جدًا ويصلح للأورام الحارة المحتاجة إلى التبريد من النقرس.

ابن سينا يحبس الدم من أي عضو كان إذا طلي به وخاصة البحري والنهري وإذا غلي في الزيت لين العصب جدًا.

طحال

ابن سينا خير الأطحلة طحال الخنزير وهو مع ذلك رديء الكيموس وفيه [B 208r] بعض القبض ويولد دماً أسود وهو بطيء الهضم لعفوصته.

الرازي في "**دفع مضار الأغذية**" وأما الطحال فإن الدم المتولد عنه أسود غليظ لا يؤمن على مدمنه الأمراض السوداوية ولذلك ينبغي أن يتعاهد من أكل نفسه بما ينقص السوداء ويشرب الشراب الرقيق الصافي جداً أو يأخذ الكبر وسائر الأشياء التي تلطف غلظ الطحال ويحذر أطحلة الحيوانات العظيمة الجثة وإذا أخرج عروقه ودمه مع الشحم وطبخ بعد في مصارين نقية جاد غذاؤه وقل توليده للسوداء.

طخش

الغافقي هو خشب ويتخذ من خشبه القسي بالأندلس وزعم قوم أنه سميلقس ولم يصح ذلك وزعم بعضهم أنه المران وقيل بل هو الشوحط وصفته بصفه الشوحط أشبه وهو شجر وورقه نحو من ورق الخلاف وله ثمر أخضر إذا نضج أحمر وداخله نوى وفيه دهنية وفي طعمه قبض وهذا هو الطخش المعروف عندنا ويحكى أنه من شجر آخر قتال يشاركه في الإسم ولم نرى.

طخشيقون

ويقال طقسيقون وتأويله القوسي لأنه يسم بها السهام وهو دواء معروف عند أهل أرمينية يسمون به سهامهم في الحرب والحلتيت بادزهره.

طرفا

ديسقوريدوس في الأولى الطرفا شجرة معروفة تنبت عند مياه قائمة ولها ثمر شبيه بالزهر وهو في قوامه شبيه بالاشنة وقد يكون بمصر والشأم طرفا بستاني شبيه بالبري في كل شيء ما خلا الثمر فأن ثمره يشبه العفص وهو مضرس.

"**الفلاحة**" هو ثلاثة أصناف منها الكزمازك ورقه كورق السرو ومنها صنف آخر ألطف من الكزمازك قليل الورق يورد وردًا أبيض [44] يضرب إلى الحمرة في العناقيد[45] محبه الزنابير من النحل وصنف

---

(44) في ب "ابيضا".

(45) في ب "عناقيد".

ثالث لا يورد ولا يعقد على أغصانه حبًا كأنه الشهدانج أحمر يضرب إلى الخضرة يصبغ به الثياب صبغًا أحمر لا ينسلخ عنها ومنه صنف آخر رابع كبير(46) وهو الأثل.

جالينوس في السابعة وقوة(47) الطرفا قوة تقطع وتجلو من غيرأن تجفف تجفيفاً بيناً وفيه مع هذا قبض ولما(48) كان هذه القوي وهذه [B 208v] الوجوه صار نافعاً(49) جداً للأطحلة الصلبة إذا طبخ ورقه وأصوله أو قضبانه بالخل أو بالشراب فيسقى من ذلك ويشفى(50) أيضاً وجع الأسنان وأما(51) ثمرة الطرفا ولحاؤها ففيهما أيضاً(52) قبض ليس يسير حتى أن قوته في ذلك قريبة من [A 182r] قوة العفص الأخضر إلا أن العفص إنما يتبين فيه عفوصة فقط وأما ثمرة الطرفا فمزاجه مزاج غير متساوي لأنه خالطه شيء مبرد لطيف ليس يسير وليس ذلك بموجود في العفص وقد يمكن الإنسان أن يستعمله إذا لم يقدر على العفص وكذا(53) أيضاً الأمر في لحاء الطرفا ورماد الطرفا أيضاً إذا أحرق يكون قوته قوة تجفف تجفيفاً شديداً إلا أنه(54) الأكثر فيه الجلاء والتقطيع والأقل(55) فيه القبض.

ديسقوريدوس ثمر الطرفا يستعمل بدل العفص في أدوية العين وأدوية الفم ويكون موافقاً لنفث الدم إذا شرب وللإسهال المزمن وللنساء اللواتي يسيل من أرحامهن الرطوبات زماناً طويلاً ولليرقان ولمن نهشته الرتيلاء وإذا تضمد به أضمر الأورام البلغمية وفعل قشره مثل فعل الثمرة وإذا طبخ ورقه بماء ثم مزج بشراب وشرب أضمر الطحال وإذا تمضمض به نفع من الأسنان وقد يوافق النساء اللواتي يسيل من أرحامهن

(46) من ب وفي الأصل ''ريع كثير''.

(47) في ب ''قوة''.

(48) في ب ''ولم''.

(49) في ب ''نافع''.

(50) في ب ''او بالشراب ويسقى''.

(51) من ب وفي الأصل ''فأما''.

(52) ساقطة من ب.

(53) في ب ''ولذلك''.

(54) لم يرد في ب ''إلا إنه''.

(55) من ب وفي الأصل ''والأكثر''.

الرطوبات زماناً طويلاً إذا جلس في طبيخه وقد يصب طبيخه على الذين يتولد فيهم القمل والصبيان فينفعهم ورماد خشب الطرفا إذا احتمل قطع سيلان الرطوبة من الرحم وقد يعمل بعض الناس من ساق خشب شجرة الطرفا مشارب يستعملونها المطحولون ويشربون فيها ما يشربون بدل الأقداح ويرون أن الشراب فيها نافع لهم.

ماسرجويه إذا ذر رماد الطرفا على القروح الرطبة جففها وخاصة القروح التي تكون من حرق النار.

الطبري الطرفا ينفع من استرخاء اللثة ويدخن به للزكام والجدري فينتفع به نفعاً عجيباً.

ابن وافد أخبرني ثقة أن إمرأة ظهر عليها الجذام فسقيت من طبيخ أصول الطرفا والزيت مراراً فبريت وأنه جرب ذلك في إمرأة أخرى فعادت [B 209r] إلى صحتها وإذا أقول ذلك لإن علة هؤلاء كانت لورم الطحال أو لسدة فيه امتنع بسبب أحدهما من جذب الخلط السوداوي من الدم وتصفيته عنه فكان ذلك سبباً لظهور وهذا الدواء(56) فيهم فلما تحلل الورم وانفتحت السدة باستعمالهم هذا الدواء إنها في طبعه من التقطيع والجلاء عادوا إلى الصحة.

الخوز(57) الطرفا ينفع من الأورام(58) الباردة إذا دخنت به ولإكثر الأورام.

الإسرائيلي [الطرفا] وإذا(59) تدخن بها نفعت من انحدار الطمث في غير وقته.

الرازي في "**الحاوي**" أخذ عن تجربة تبخر البواسير بالطرفا ثلاث(60) مرات فإنها تجف وتذبل وتنتثر بعد ذلك مجرب.

الشريف وإذا(61) بخرت العلقة الناشبة في الحلق بورق شجر الطرفا أسقطها.

طراغيون

---

(56) في ب "الدا".

(57) في ب "الخوزي".

(58) من ب وفي الأصل "الأمراض".

(59) في ب "فإذا".

(60) من ب وفي الأصل "ثلث".

(61) من ب وفي الأصل "فإذا".

ديسقوريدوس في الرابعة هو نبات [ينبت] بالجزيرة التي يقال لها قريطى وله ورق وقضبان وثمر شبيه بورق وقضبان وثمر النبات الذي يقال له أخينس إلا أنها أصغر مما لأخينس وله صمغة شبيهة بالصمغ العربي.

جالينوس في الثامنة وهذا النبات ورقه[62] وثمره وصمغه قوتها[63] تحلل وهو لطيف القوة حار حرارته[64] كأنها في الدرجة الثالثة في مبدها ولذلك صار يخرج السلى ويفتت الحصى ويدر الطمث إذا شرب منه مقدار مثقال واحد وهو نبات ينبت في قريطس وحدها وهو شبيه بشجرة المصطكى.

ديسوريدوس وورق هذا النبات وثمره وصمغه إذا تضمد به بالشراب اجتذبت من جوف اللحم السلى وما أشبه ذلك[65] وإذا شربت أبرأت تقطير البول وفتت[66] الحصاة المتولدة في المثانة وأدرت الطمث والذي يشرب منه إنما هو مقدار درخمي وقد يقال أنه العنوز البرية إذا وقع النشاب فيها[67] وأرتعت من هذا النبات يسقط عنها نشابها[68] وقد يكون طراغيون آخر وهو نبات له ورق شبيه بورق سقولوقندريون وأصل أبيض دقيق شبيه بالفجلة البرية.

جالينوس وأما النوع الآخر منه وهو أصغر من هذا وورقه شبيه بورق سقولوقندريون فهو ينبت في مواضع كثيرة وفيه [B 209v] من قوة القبض مقدار ليس باليسير[69] وهو موافق للعلل السيلانية جداً[70].

ديسقوريدوس إذا أكل نيئًا أو مطبوخًا نفع من قرحة الأمعاء ورائحة ورقه في الخريف مثل رائحة التيس ولذلك سمي طراغيون أي التيسى.

---

(62) في ب ''وورق هذا النبات''.

(63) في ب ''قوتها قوة''.

(64) في ب ''حارًا حرارة''.

(65) ساقطة من ب.

(66) في ب ''تفتتت''.

(67) في ب ''فيها النثاب''.

(68) في ب ''النشاب''.

(69) في ب ''باليسيرة''.

(70) ساقطة من ب.

طراغيون آخر

ديسقوريدوس في الرابعة ومن الناس من يسميه سقربيوس ومنهم من يسميه طرغانن و(71)هو ثمنش صغير على وجه الأرض طوله شبر أو أكثر [A 182v] قليلاً ينبت(72) في السواحل البحرية وليس له ورق وعلى أعضانه شيء كأنه حب العنب أحمر وفي قدر حبة الحنطة حاد إلا الأطراف كثير العدد قابض وثمر هذا النبات إذا شرب منه نحو من عشر حبات بشراب نفع من الأسهال المزمن وسيلان الرطوبة المزمنة [من] الرحم سيلاناً مزمنًا ومن الناس من يدق هذا الحب ويعمل منه أقراصاً ويخزنه ويستعمله في وقت الحاجة.

طراشنة

الغافقي هذا النبات نوعان أحدهما يشبه ورقه بورق الشلجم البري إلا أنّها أدق وهي مشقّقة جعدة وهي في خضرة ورق الكرنب وعليها شيء كالغبار أبيض ولها ساق يعلو دون القامة في أعلاه شعب صغار في أطرافها زهر أصفر كزهر الطباق أو زهر الهندباء وله أصل أبيض كثير الشعب إذا شرب عصير هذا النبات أبرأ من النفخ وبدو الإستسقاء وضعف الكبد والطحال وعصارته يكحل بها بياض العين وهي في ذلك قوية الفعل والصنف الآخر شبيه بهذا إلا أن خضرته تميل إلي الصفرة وهو أقصر ساقاً من الأول وأدق وأكثر أعماناً وشعباً من الأول(73) ونباتهما في الآجام والمواضع الرطبة وهو من نبات الصيف وهذا الصنف(74) يقلع بياض العين أيضاً وقد سمي هذا [النبات] أيضاً بالجعفرية وعشبة العجوز لأنها تبرئ بياض أعينها.

طرخون

بقلة معروفة عند أهل الشأم وهي قليلة الوجود بمصر.

---

(71) ساقطة من ب.

(72) في ب ''شبرًا وأكثر من ذلك وأكثر ما ينبت''.

(73) ساقطة من ب.

(74) ساقطة من ب.

وزعم **مسيح** وحده أنه بقلة العا قرقرحا وليس كما زعم.

ومن الناس أيضاً من زعم أن الطرخون لا بزر له وليس الأمر كذلك [75].

أبو حنيفة ورقه[76] دقاق طوال.

علي بن محمد [B 210r] [الطرخون] هو نبات طويل الورق دقيق السوق يعلو على الأرض نحو[77] من شبر إلى ذراع ويشبه النباتات[78] الرخصة في أول طلوعه قبل أن يصلب عوده ويغلظ ساقه وهو من بقول المائدة يقدم عليها منه أطرافها الرخصة مع النعنع وغيره من البقول منهض الشهوة ويطيب النكهة وإذا شرب الماء عليه طيبه وطاب عليه[79].

"**الفلاحة**" الطرخون صنفان بابلي طويل الورق ورومي مدور الورق[80] وهو من بقول الصيف وطعمه مر حريف لذاع.

مجهول الطرخون له ورق أحمر[81] كورق الحماحم وهو على ساق لونه أحمر يعلو نحو الشبر وأكثر وفي طعمه حرافة يسيرة وله زهر دقيق بين أضعاف الورق.

ابن ماسويه حار يابس في وسط الدرجة الثالثة[82] بطيء في المعدة عسر الانهضام.

مسيح يجفف الرطوبات وينشف البلة بإبطائه.

الطبري جيد الكيموس وفيه ثقل.

الرازي غليظ نافخ وقال في "[كتاب] **دفع مضار الأغذية**" إنه جيد للقلاع في الفم إذا مضغ

(75) في ب "ومن الناس من يزعم ان الطرخون دقاق طوال علي بن محمد لابزرله ليس الامر كذلك ايضًا".

(76) في ب "ورق الطرخون".

(77) ساقطة من ب.

(78) من ب وفي الأصل "المسان".

(79) في ب "به".

(80) من ب وفي الأصل "بابلي طويل الورق ورقه مدور".

(81) ساقطة من ب.

(82) في ب "الثانية".

وأمسك في الفم زماناً طويلاً وينبغي أن لا[83] يكثر منه المبرودون[84] وهو يطفى حدة الدم ويقطع شهوة الباه.

اسحق بن سليمان[85] فيه دهنية كثيرة بها صار لدناً عسر الانهضام بطيء الأنحدار ولذلك صار واجباً[86] إن يختار منه ما كان طرياً غضاً ليناً[87] قريباً[88] من ابتداء البنات لأن ذلك أقل لدهنيته ولدونته ويؤكل مع الكرفس لأنه يمنع ضوره ويجيد انحداره وانهضامه.

التميمي الطرخون مخدر وللهوات واللسان بها في طعمه من الحرافة الكافورية اللطيفة وفي طعمه شيء من طعم العاقرقرحا وقد ينفع مضغه من يكره شرب الأدوية المطبوخة فلا يلبث في معدته فإذا مضغ الطرخون حدر لهواتة ولسانه وأضعف ما فيهما من حدة الحسن بما فيه من قوة التخدير فهان عليهم وسهل شرب الدواء ولم يحدث بهم بعد شربه غثيان وقد يدخل ماؤه مع ماء الرازيانج الأخضر في الشراب[89] الهندي المسمي شراب الكدر النافع من فساد الهواء المانع لكون الجدري والحصبة وهو من أنفس أشربة ملوك الهند وملوك خراسان وخاصة [B 210v] ماء الطرخون أن يفعل ذلك الفعل وأن يمنع من[90] حدوث علل الوباء.

طراثيث

أبو حنيفة الطرثوث ينفض الأرض تنفيضًا وأعلاه هي نكعت[91] وهي منه قيس أصبع وعليه نقط حمر وهي مرة وربما طال الطرثوث وربما قصر وهونفسه كأبر الحمار ونكعته أشبه شيء ببرعمة النبات الذي

---

(83) ساقطة من ب.

(84) في ب "المبرودين".

(85) من ب وفي الأصل "اسحق ين عمران".

(86) في ب "ولذلك وجب".

(87) ساقطة من ب.

(88) في ب "قريب".

(89) من ب وفي الأصل "شراب".

(90) ساقطة من ب.

(91) من ب وفي الأصل "مكعبه".

يسمي بستان أبروز وينبت تحت أصول الحمص وهي ضربان فمنه حلو يؤكل وهو الأحمر ومنه مر وهو الأبيض يتخذ للأدوية ونكعته يصبغ بها.

الخليل ابن أحمد الطرثوث نبات كالفطر مستطيل دقيق يضرب الى الحمرة منه مر ومنه حلو يجعل في الأدوية وهو دباغ للمعدة.

البصري الطراثيث تجلب من البادية وفي مذاق غفوصة وهو بارد قباض عاقل للطبيعة وإذا شرب بمخيض البقر وبلبن الماعز حليباً ومطبوخاً أصلح استرخاء المعدة.

بديغورس[A 183r] خاصية الطراثيث حبس الدم وعقل البطن وبدله نصف وزنه قشر البيض محرقاً ثلثا وزنه قرظ وسدس وزنه عفص وعشر وزنه صمغ[92]

لي هذا الطراثيث هو المعروف بزب رباح[93].

الرازي هو[94] بارد يابس في الثالثة يقطع نزف الدم من المنخرين والأرحام والمقعدة وسائر الجسد[95].

طريفلن

معناه باليونانية ذو الثلاثة أوراق وهذا الإسم إسم مشترك يقال على الحندقوقى وقد ذكرتها في حرف الحاء المهملة وهو[96] على أحد نوعي النبات الذي يسمي خصى الثعلب وقد ذكرته فيما [97] قبل ويقال أيضاً على هذا الدواء الذي يريد ذكره هنا[98] وهو الأخص[99] به ويسمي بالعربية حومانة.

ديسقوريدوس في الثالثة طريفلن ومن الناس من يسميه ميواسس ومنهم من يسميه اسفلطس وهو

(92) لم يرد في ب ''وبدله... صمغ''.

(93) من ب وفي الأصل ''بابز رباح''.

(94) في ب ''الطرثوث''.

(95) في ب ''الجسد وبدله نصف وزنه قشر البيض محرقا ثالث وزنه قرظ وسدس وزنه عفص وعشر وزنه صمغ''.

(96) ساقطة من ب.

(97) في ب ''وقد ذكرناه''.

(98) في ب ''الذي يريدها هنا ذكره ولأخبار''.

(99) من ب وفي الأصل ''أخص''.

ثمنش طوله ذراع أو أكثر[100] وله قضبان دقاق سود شبيه[101] بالإذخر فيها شعب في كل شعبة ثلاث ورقات شبيه بورق الشجرة التي تدعا لوطوس[102] في ابتداء نبات الورق تشبه رائحته رائحة القفر وله زهر فرفيري اللون وبنوره إلى العرض ما هو عليه شيء من زغب وفي أحد طرفيه شيء كأنه خط وله [B 211r] أصل دقيق مستطيل صلب.

جالينوس في الثامنه هذا النبات يسميه [باليونانيون] بأسماء كثيرة منها ثلاثة اشتقت واستخرجت والأعراض[103] اللازمة له ومنها اثنان آخران لا أدري من أين استخرجاً ومن أين سمياً وأما[104] قوته فحارة يابسة على مثال قوة قفر اليهود لأن رائحته شبيهة برائحة ذلك القفر وهو في القوتين جميعاً من الدرجة الثالثة ولذلك صار إذا شرب شفي وجع الأضلاع[105] الحادث عن السدد ويدر البول ويحدد الطمث.

ديسقوريدوس وبزره وورقه إذا شربا بالماء نفعا من الشوصة وعسر البول والصرع وابتداء الإستسقاء ووجع الأرحام وقد يدر الطمث وقد[106] ينبغي أن يسقي من البزر ثلاثة درخميات ومن الورق أربعة[107] وورقه إذا شرب بالسكنجبين نفع من نهش الهوام وزعم قوم أن طبيخ هذا النبت إذا أخذ بأصله وورقه وصب على موضع نهش الهوام سكن الوجع إلا أنه إن كانت بمن تصب عليه قرحة فأصابتها عرض له فيها شبيه بما كان به من نهش الهوام ومن الناس من يسقي من ورقه في الحمي المثلثة ثلاث ورقات ومن بزره ثلاث حبات بشراب وفي الحمي الربع أربع ورقات وأربع[108] حبات ليذهب الحمي وقد يقع أصل هذا النبات في الادوية المعجونة

---

(100) في ب ''أكبر''.

(101) في ب '' شبية''.

(102) في ب ''التي تسمى عا لوطوس''.

(103) في ب ''من الاعراض''.

(104) في ب ''فامّا''.

(105) من ب وفي الأصل ''الأسنان''.

(106) ساقطة من ب.

(107) في ب ''ومن الورق وزن اربع درخميات''.

(108) في ب ''أو أربع''.

طرنة

الشريف يسمي بساط الغول بالعربية وهو نبات العشب[109] مشهور ببلاد الأندلس عند عامتها وهو نبات يحمي في الأرضين الحرشاء يمتد قضبانه على الأرض وورقه دقيق جداً لاصق به وله مع أصل[110] الورق نور[111] أبيض دقيق جداً وله ثمر كأنه[112] نفاخات الماء كثيرة متصلة بعضها ببعض وقوة هذا الدواء حار يابس وخاصته إذا جفف وسحق وشرب بماء الطرفا ينفع من البواسير وكذا[113] إذا سحق وعجن بعسل منزوع الرغوة ولعق منه كل يوم على الريق مقدار ثلاثة[114] دراهم نفع من البواسير مجرب[115].

طرستوج

الغافقي يقال ترستوج وهو حوت بحري يسمي باليونانية طريغلا وبعجمية الأندلس الملّ[116].

ديسقوريدس في ثانية [B 211v] فهو صنف من السمك البحري إذا أدمن أكله أورث العين غشاوة وإذا شق ووضع على نهشة التنين البحري وعقربه وعنكبوته أبرأ منه.

طرغلوديس

الرازي في **"كتاب الكافي"** إنه عصفور صغير أصغرمن جميع العصافير أكثر ما يظهر في الشتاء لونه متوسط بين[117] لون الرماد والصفرة وفي جناحيه ريش ذهبية ومنقاره دقيق وفي ذنبه نقط بيض له حركات

---

(109) في ب "نبات من العشب".

(110) في ب "أصول".

(111) من الشريف وفي المخطوطين "بزر".

(112) في ب "كإنها".

(113) قي ب " كذلك".

(114) من ب وفي الأصل"ثلث".

(115) في ب "ايضا مجرب".

(116) من ب وفي الأصل "انمل".

(117) من ب وفي الأصل "من" .

متواترة وهو دائم الصفير قليل الطيران له خاصية عجيبة في تفتيت الحصاة المتكون في المثانة ومنع ما لم يتكون.

الرازي في "**الحاوي**" إنه يسمي بالإفرنجية صفراغون.

ديسقوريدس في ثانية[118] وهو نوع من الطير يسمي بالإفرنجية صفراغون إذا شرب من جوفه قليلاً فتت الحصاة.

طريخومانس

هو شعر الغول وقد ذكرته في حرف الشين.

طراغوبوغن

هذا النبات ذكره **الرازي** وسماه قوميني.

ديسقوريدوس في الثانية ومن الناس من يسميه قومن وهو قضيب قسير له ورق شبيه بورق النبات الذي يحمل الزعفران وأصل طويل وللقضيب رأس كبير في طرفه ثمرأسود وهذا النبات يؤكل أيضاً.

الغافقي قال **الرازي** قومني حشيشة تنبت بين الحنطة وغيرها ويسمى المثلث.

وقال صاحب[119] "**الفلاحة**" هو قضيب ينبت قصير وربما طلع عليه ورق طوال دقاق كأنه وما يكون من الحشيش شديد الخضرة وربما كان بغير ورق وله [A 183v] عرق طويل غليظ أغبر عليه قشر غليظ ويحمل في رأسه شبيها بجوز القطن فيه بزر وهو مأكول مستلذ طيب وأصله حلو صالح الحلاوة ويؤكل الأصل مع القضيب وهو نافع من كثرة دموع العين مطيب للنكهة.

طريفوليون

وزعم بعضهم أنه التربد وليس هو.

---

(118) في ب "الثانية هاءي".

(119) لم يرد في ب "هذا النبات ذكر الرازي ... صاحب ".

ديسقوريدوس في الرابعة هو نبات ينبت في السواحل في الأماكن منها التي إذا فاض البحر غطاها وليس هو في جوف الماء ولا[120] بناء عنه حتى إذا فاض لم يصل إليه وله ورق شبيه بورق النبات الذي يقال له **اساطس**[121] وهو النيل إلا أنه أغلظ منه وله ساق طوله نحو من شبر مشقق الأعلى وقد يقال أن[122] زهر هذا النبات يتغير لونه ثلاث مرات بالنهار فبالغداء يكون أبيض ونصف النهار يكون مائلا إلى لون الفرفير وبالعشري يكون أحمر قانئ وله أصل أبيض طيب الرائحة إذا ذيق أسخن اللسان وإذا شرب منه مقدار درخمين بشراب أسهل من[123] البطن الماء وأدر البول وقد يتخذ [B 212r] ليستعمل في دفع ضرر السموم مثل سائر البازهرات.

وأما الفاضل **جالينوس** فلم[124] يذكره في مفرداته البتة.

طريقون

وهو الشفنين باليونانية وهو اليمام وقد ذكرت الشفنين[125] البري والبحري في]حرف[الشين المعجمة.

طرخشقون وطرخقوس

وهو الهندباء البري وسنذكره في [حرف] الهاء[126].

طريخ

محمد بن عبدون هو صنف من السمك[127] على قدر شبر يصاد[128] ويجلب إلى بغداد من بلد

(120) في ب ''ولا هو''.

(121) في ب ''الساطيس''.

(122) في ب ''انه''.

(123) ساقطة من ب.

(124) في ب ''فانه لم''.

(125) من ب وفي الأصل ''اليمام'' .

(126) في ب ''الها ان شاء الله التعالي''.

أرجيش بناحية أدربيجان.

”**المنهاج**“أجوده غير العتيق وهو حار يابس يطلق البطن واليسير منه يلطف السوداء في حميات الربع وهو يضر بالطحال ويصلحه الدهن الكثير.

طرنشول

إسم ببلاد الأندلس للدواء المسمي بالسريانية صامريوما وقد ذكرته في الصاد(129) المهملة والطرنشول اسم لطيني أوله طاء مهملة مضمومة ثمّ راء مهملة ساكنة بعدها نون مضمومة ثم شين معجمة مضمومة ثم واو ساكنة بعدها لام.

طلق

محمد بن عبدون هو حجر براق يتحلل إذا دق إلى طاقات صغار]دقاق[ويعمل منه مضاوئ للحمامات فيقوم مقام الزجاج ويسمى الفتح والحميا بالسريانية وكوكب الأرض وعرق العروس.

وقال **الرازي** في ”**كتاب المدخل التعليمي**“ الطلق أنواع بحري ويماني وجبلي وهو يتصفح إذا دق صفائح بيض دقاق لها بصيص وبريق وقال في”**كتاب علل المعادن**“ الطلق جنسان جنس يكون متصفحاً يتكون من حجارة الجص ويكون في جزيرة قبرس(130).

ديسقوريدوس والطلق هو حجر يكون بقبرس شبيه بالشب اليماني يتشظى ويتفسخ شظاياه فسخاً ويلقى ذلك الفسخ في النار ويلتهب ويخرج وهو متقد إلا أنه لا يحرق.

الغافقي هذا الجنس هو الجبسين وهو الطلق الأندلسي.

وقال **علي بن محمد** الطلق ثلاثة أصناف يماني وهندي وأندلسي فاليماني أرفعها والأندلسي أوضعها

(127) في ب ”السمك صغير“.

(128) في ب ”يصير“.

(129) في ب ”في الحرف الحاء“.

(130) لم يرد في ب ”يتكون ... قبرس“.

والهندي متوسط بينهما فأما اليماني فهو صفائح دقاق دق ما يكون مثل صفائح الفضة غير أن لونها لون الصدف [B 212v] والهندي مثل اليماني في شكله إلا أنه دونه في فعله والأندلسي يتصفح أيضاً غير أنه غليظ متجبس ويعرف بعرق العروس.

وقال **ارسطوطاليس** وخاصته أنه لو دقه الداق بالحديد والمطارق والهاون وكل شيء تدق به الأجسام لم يعمل فيه شيئاً وإن أمر عليه حجر الماس كسره من موضعه ثم تصيبه صحيحاً على ما وصفنا وليس يحتال له في حيلة ليسحقه إلا بأن يجعل معه أحجار صغار ويجمع في مسح شعر أو ثوب خشن جداً ويتحرك(131) مع تلك الأحجار دائمًا حتى ينحت جسمه ويأكله أولاً فأولاً.

وقال **علي بن محمد** حله يهون بأن يجعل في خرقة مع حصاة ويدخل في الماء الغاتر ثم تحرك برفق حتى ينحل ويخرج من الخرقة في الماء ثم يصفى ويترك في الشمس حتى يجف فيبقي في أسفل الإناء كالدقيق المطحون.

قال **الرازي** ويطلى بالطلق المواضع التي تدنى من النار كيلا يعمل النار فيها.

بن سينا قال بعضهم في سقيه خطر لما فيه من تشبثه بشظايا المعدة وحملها وبالحلق والمريء وهو بارد في الأولى يابس في الثانية فيه قابض حابس للدم وينفع من أورام الثديين والمذاكير وخلف الأذنين وسائر اللحم الرخو ابتداء ويحبس نفث الدم من الصدر بماء لسان الحمل ويحبس الدم من الرحم والمقعده سقيًا للمغسول منه بماء لسان الحمل وطلا وينفع من ذوسنطازنا.

الغافقي جيد للقروح التي تهيج بأطراف المجذومين ينقيها ويجبرها.

---

(131) في ب "ثم محترك".

2. Traducción

LETRA *ṬĀʾ*

***ṬĀLĪSFAR*(132). MACIS.**

Dice **al-Gāfiqī** que es la vaina de verdura o bolsa de madera (*dārkīsa*), y la mayoría de la gente la denomina macis (*basbāsa*), pero yo no creo que sea realmente eso. Ḥunayn, en su obra *Kitāb Diyusqūrīdūs*, le da el nombre de *ṭālīsfar* al medicamento llamado en griego *māqir*.

Por otro lado, **Ibn Ŷulŷul** opina que el *ṭālīsfar* es la lengua de pájaro (*lisān al-ˁaṣāfīr*).

Otro dice que es la raíz de un árbol indio.

Algunas personas creen que son las raíces de la planta forrajera con la que se alimentan los gusanos de seda.

Otro autor propone que se trata de unas cortezas indias llamadas en griego *dārkīsa*.

Dioscórides I. El *māqir* es una corteza que se trae de fuera del país de los griegos. Su color es rojizo, es espeso y muy astringente. Se bebe contra las hemorragias, las úlceras intestinales y el aflujo de humores al vientre.

Galeno VII. Es una corteza que se trae de La India. Su sabor es muy astringente con una pizca de acritud y de aroma; su olor también es bueno como lo es el de la mayoría de las plantas aromáticas que son traídas de La India. Parece ser que estas cortezas están compuestas por distintas sustancias, y que la mayoría de ellas son elementos terrosos y la minoría son elementos atenuantes y calientes. Por eso tiene importantes propiedades astringentes secantes, y entra a formar parte de las mezclas de los medicamentos que son útiles contra la diarrea y las úlceras intestinales, ya que se encuentra en el tercer grado de los desecativos. En cuanto al calor y al frío, no parece tener acción acusada alguna.

Al-Gāfiqī. Lo que se extrae de las obras de **Dioscórides** y de **Galeno** sobre este medicamento es que no se trata en absoluto de la *basbāsa*, pues es

(132) Las identificaciones botánicas que irán apareciendo a lo largo del texto han sido tomadas del vol. II de Abūl-Ḫayr al-ʼIšbīlī, *Kitābu ˁUmdati ṭṭabīb*, edición, notas y traducción castellana de J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine, CSIC, Madrid, 2007. Este término es un fitónimo polisémico que se emplea tanto para las hojas secas de la ciruela de Madagascar (*Flacourtia cataphracta* Willd.) como para el macis, el arilo de *Myristica fragans* Houtt., nuez moscada.

ligeramente astringente y el calor es muy superior. Es una corteza pequeña y nada espesa como dice **Dioscórides**, cuya descripción se parece más al *armāk*.

Ibn ʿAmrān. El *ṭālīsfar* es una pequeña raíz amarillenta, con la corteza de color terroso y el interior de color amarillo. Su sabor es acre y tiene un aroma parecido al de la cúrcuma (*kurkum*). Su acritud está mezclada con un punto de picante, es caliente y seca en grado tercero, y especialmente conveniente contra las hemorroides y los tumores externos e internos.

Al-Maŷūsī. El *ṭālīsfar* tiene el punto medio entre el calor y el frío y es seco en grado segundo. Es útil contra los dolores dentales si se cuece en vinagre; el agua de la decocción, mantenida durante un rato en la boca, conviene contra las úlceras blanquecinas que se producen en ella.

Badīgūras. Si no se tiene *ṭālīsfar*, éste puede ser reemplazado por dos tercios de comino (*kammūn*) o medio de sabina (*abhal*).

Al-Rāzī e Ibn ʿAmrān son de la misma opinión.

***ṬĀWŪS*. PAVO REAL.**

Al-Šarīf. Es un ave conocida, que vuela después de haber cumplido los tres años, edad en la que su plumaje ya es totalmente completo. Tiene polluelos una vez al año. Si su carne y su grasa, una vez cocidas en agua, se comen y se bebe el caldo, conviene contra las afecciones de pleura; su carne, mezclada con agua, ruda y miel, es útil contra los dolores estomacales y los cólicos; su carne y su grasa tienen propiedades afrodisíacas; su hiel, si se mezcla con un vinagre muy ácido, sirve de antídoto contra las mordeduras de las alimañas.

Galeno en su *Agḏiya*. La carne de pavo real es más dura que la carne de la tórtola, el palomo y el pato, y es más basta, más difícil de digerir y de una textura más fibrosa.

Ibn Māssah. La carne de los pavos reales es de una mezcla humoral nefasta.

***Al-Minhāŷ*.** La mejor carne de pavo real es la de ejemplares jóvenes; es caliente y conviene a los estómagos calientes que tienen facilidad para digerir. Es necesario que, una vez sacrificado el animal, se deje durante dos o tres días colgado, intensificando su peso con una piedra atada a las patas; luego, se guisa con vinagre.

Ibn Zuhr en su *Agḏiya*. Los médicos antiguos mataban las aves de carne dura dos horas antes de guisarlas y las dejaban colgadas con sus plumas para que su carne se volviera más digestible. Lo mismo que la levadura en el pan

mejora su digestión, las carnes de todas estas aves de carne dura mejoran su digestión igualmente.

Al-Rāzī en *al-Ḥāwī.* El pavo real cuando percibe que hay veneno en un alimento, se pone a saltar y a chillar, mirando el veneno y debilitando su actuación.

Ibn Zuhr en su *Jawāṣṣ*. Su hiel, mezclada con oximiel y agua caliente, se administra contra los dolores de barriga, curándolos; si su sangre se mezcla con sarcocola y sal y se unta sobre las úlceras malignas y húmedas que están en proceso de gangrenarse, las cura; su estiércol, utilizado en forma de untura sobre las verrugas, las aniquila; con sus huesos, una vez quemados y molidos, se hace una pomada contra las manchas solares y las cura; esta misma mezcla se frota sobre la lepra, haciéndole cambiar su color.

ṬĀLIQŪN. **PREPARACIÓN DE COBRE.**

ʿAlī Ibn Muḥammad. El *ṭāliqūn* es un cobre que se prepara con virutas de cobre macerada en orina de vaca y coral macerado en una decocción de agua de sosa fresca, produciéndose en él un efecto intensamente virulento.

Otro. Es una variedad de cobre amarillo, que se diferencia de las demás en que si se calienta al fuego y se golpea después de retirarlo de éste, se dilata, se vuelve amarillo y no se rompe cuando se enfría.

Al-Ṭabarī. El *ṭāliqūn* es un cobre que se prepara con virutas de cobre, es decir, lo que asciende a la parte superior cuando se funde y se macera en orina de vaca.

El ***Kitāb al-Aḥŷār.*** El *ṭāliqūn* es una variedad de cobre diferente. Sin embargo, los antiguos lo asocian con los medicamentos agudos que produce en su cuerpo cualidades venenosas, hasta tal punto que si se mezcla con la sangre de una herida, el animal herido puede llegar a tener graves daños; si se preparan con *ṭāliqūn* anzuelos para pescar, los peces que se enganchan a estos anzuelos no podrán librarse de ellos por muy grande que sea su tamaño, reduciéndose en ellos sus facultades a medida que se les va introduciendo la agudeza y las propiedades tóxicas; si se calienta al fuego y luego se sumerge en agua, ningún animal se acercará a esta agua; si se preparan con este metal unas pinzas y éstas se utilizan para la depilación, el pelo arrancado no crecerá nunca más; la persona que padezca de parálisis facial ha de entrar en una habitación oscura, a la que no llegue luz alguna y ha de dirigir su mirada hacia un espejo hecho de este metal, y así se curará

***ṬĀRṬAQUH*. TÁRTAGO[133].**

Es el término latino para *māhūbdānah*, que será tratado en la letra *mim*.

***ṬABĀŠĪR*. CONCRECIONES DE LOS ENTRENUDOS DE LA CAÑA DE BAMBÚ[134].**

Māsarŷawayh. Es una sustancia que se encuentra en el interior de la caña india.

ʿAlī Ibn Muḥammad. Se trata de la ceniza producida por las raíces de la caña india. Se trae de toda la costa india, pero donde es más abundante es en Ṣandābūr, en la región de Hīlī, donde también crece la pimienta negra. Los indios dicen que la mejor es la que tiene el blanco más intenso, y especialmente estiman sus nudos y los discos que hay en el interior y que se parecen por su redondez a una moneda. Esta ceniza viene producida al arder las cañas como consecuencia de frotarse unas con otras al soplar un fuerte viento. A veces, esta sustancia se adultera con huesos quemados de cabezas de corderos cuando su precio se eleva en el extranjero, ya que en su lugar de origen no ocurre eso, pues no tiene gran valor.

Masīḥ al-Dimašqī. Es frío y seco en grado segundo, fortalece el estómago y conviene contra las úlceras de la boca.

Al-Jūzī. Es bueno contra la inflamación de la bilis, fortifica el vientre y fortalece el estómago tanto si se bebe como si se unta.

Al-Rāzī. Es excelente contra la fiebre aguda y contra la sed.

Isḥāq b. ʿAmrān. Corta el vómito causado por la bilis cetrina y atempera el calor excesivo del hígado; es útil contra las úlceras, las pústulas y las llagas labiales que aparecen en las bocas de los niños si se utiliza como colirio refrescante, bien sólo o mezclado con rosas rojas y azúcar de pilón; también conviene contra las hemorroides.

Ibn Sīnā. Es astringente, curtiente y ligeramente resolutivo, pero es más refrescante que resolutivo por su escaso amargor, y tiene cualidades diversas como les ocurre a las rosas. Conviene contra las inflamaciones de los ojos, fortalece el corazón, calma las palpitaciones provocadas por el calor y es útil contra los desmayos causados por los aflujos biliares al estómago, tanto bebido

(133) *Euphorbia lathyris* L.
(134) *Bambusa arundinacea* Willd.

como untado; es un buen remedio contra la tristeza y la congoja; conviene contra la sed y contra la inflamación de estómago, su debilitamiento y el aflujo de bilis a éste; igualmente es útil contra la indigestión e impide la diarrea biliar; también es un buen remedio contra las fiebres agudas bebido con agua fría.

Dice en su obra titulada *al-Adwiya al-qalbiyya* que tiene la propiedad de fortalecer el corazón y producir alegría, y que conviene contra las palpitaciones y los desvanecimientos, a los que ayuda su astringencia y su frescor en grado segundo; conviene a los temperamentos calientes; en el caso de temperamentos fríos, se corrige con azafrán. Parece que su capacidad de producir alegría y de fortalecer están causada por la luz y la entereza que da al espíritu.

Al-Rāzī en *al-Ḥāwī*. Ŷirŷis dice que si se bebe, anula la virilidad.

Otro. Seca la humedad del estómago y fortalece los miembros que puedan haberse debilitado por causa del calor.

***ṬUBBĀQ*. ALTABACA(135).**

Al-Gāfiqī. La gente en al-Andalus la llama *ṭubbāqa* y en bereber *tarhalān* y también *tarhalā*. Esta planta es la que la mayoría de nuestros médicos emplea pensado que es el gafetí, antes de que ellos conocieran el verdadero gafetí. Tengo noticias de que la gente de Oriente hace el mismo uso, y por eso le atribuyen por error lo dicho por Dioscórides y Galeno.

Abū Ḥanīfa. La altabaca es un arbusto que alcanza la altura de un hombre y que crece en grupos y nunca sola; tiene unas hojas alargadas, pequeñas y verdes que se vuelven pegajosas cuando se tocan, y con las que se hacen unos emplastos para las fracturas, de manera que éstas sueldan y se curan. Sus flores, de color amarillo, se concentran en ramilletes y acuden a ellas las abejas.

El mismo autor añade que esa planta calienta de manera intensa y conviene contra los dolores álgidos del hígado, abriendo sus obstrucciones y eliminando la irritación y la inflamación causados por su debilitamiento, y así fortalece sus funciones. Yo creo que de aquí parte el error y la confusión de la gente y de los médicos antiguos con el gafetí, pues **al-Rāzī** dice que el gafetí hace bajar la regla, y esa es una cualidad de la altabaca y no del gafetí. Conviene contra los venenos de las alimañas, sobre todo de los escorpiones, tanto si se bebe como si se utiliza en forma de cataplasma, e igualmente contra los dolores muy agudos; purga con fluidez los humores calientes, y por eso es un buen

(135) *Dittrichia viscosa* (L.) W. Greuter.

remedio contra las fiebres crónicas, la sarna y la picazón si se bebe su cocimiento o su jugo. En cuanto a la altabaca hedionda es una planta llamada en griego coniza (*qūnīzā*), y ésta es más fuerte, mas caliente y es menos conveniente para el hígado. La diferencia entre ambas está en la fetidez, pues la altabaca tiene muy buen olor, aunque un poco fuerte y su sabor es dulce, mientras que la coniza es la que la gente llama árbol de las pulgas (*šaŷarat al-barāgīṯ*).

Dioscórides III. De esta planta hay una variedad, llamada coniza menor, y que es más aromática que la otra; y hay otra variedad, denominada mayor, y que es, verdaderamente, de porte más grande que la otra, y cuyas hojas son más anchas y de olor cargante. Ambas especies tienen las hojas parecidas a las del olivo, excepto que están cubiertas por una pelusilla y tienen una humedad que se pega a las manos. La altura del tronco de la especie mayor es de aproximadamente dos codos, y la de la menor, de un pie. Tiene unas flores ligeramente amargas y en forma de pelos. Sus raíces no tienen utilidad alguna.

Galeno VII. La composición y el poder de ambas especies es parecido. En su sabor hay un punto áspero y amargo y ambas calientan en grado máximo. Si se queman sus hojas junto con sus ramas tiernas y se pone sobre un miembro del cuerpo, o se cuecen estas mismas hojas con sus ramas junto con aceite de oliva, y se utiliza este aceite, se dice que disuelve y cura las fiebres con escalofríos. Las flores de estas dos especies espinosas tienen las mismas cualidades que las de la primera y, por eso, la gente coge también estas flores y las quema junto con las hojas y se las da de beber a aquellas mujeres que quieren que les baje la regla con virulencia y que las haga abortar. De esta espinosa hay una tercera especie que se da en lugares bastante húmedos y cuyo olor es más intenso que el de las dos mencionadas anteriormente. De ambas se dice que calientan y secan en grado tercero.

Dioscórides. El poder de esta mata, tanto si se extienden por el suelo sus hojas como si se hace un sahumerio con ellas, es el de expulsar las alimañas, hacer huir a las chinches y matar a las pulgas. Con sus hojas se hacen unas cataplasmas contra las mordeduras de las alimañas y las heridas, y les es muy útil. Las flores y las hojas se beben con vino para hacer bajar la regla, abortar los fetos y hacer salir la orina, los cólico y la ictericia. Si se bebe con vinagre es un buen remedio contra la epilepsia; si las mujeres se sientan sobre su cocimiento, se les curan sus dolores de útero; utilizada en baños de asiento, hace abortar; mezclada con aceite de oliva y untado, conviene contra los

estremecimientos. En cuanto a la variedad menor, si se utiliza en forma de cataplasma sobre la cabeza, cura las cefaleas. Hay una tercera variedad, de tronco más grueso y de hojas más suaves y grandes que la especie menor, pero más pequeña que la mayor. Esta especie no tiene esa humedad que se pega a las manos, su aroma es más pesado que el de las otras dos, tanto en su intensidad como en lo desagradable que resulta, su poder es más débil y crece en lugares pantanosos.

***ṬABARZAD*. AZÚCAR DE PILÓN.**

Al-Saŷastānī. Es un término persa que ha pasado al árabe, y cuyo significado original es "duro", es decir, que no es blando ni suave. *Tabar* significa "hacha" en persa, es decir, que se necesita un hacha para cortarlo.

Al-Rāzī. La sal de *ṭabarzad* es la sal dura e impura.

He tratado el azúcar en la letra *sīn*, y la caña de azúcar en la letra *qāf*.

***ṬAṮRAŶ*. HORMIGAS.**

Son las hormigas jóvenes, y las trataremos en la letra *nūn*.

***ṬUḤLUB*. LENTEJA DE AGUA[136].**

Dioscórides IV. *ṭuḥlub nahrī* es de color verde, parecida a la lenteja y se encuentra en la superficie de las aguas estancadas.

Galeno VIII. La lenteja de agua es húmeda y fría en grado segundo.

Dioscórides. Por eso, si se hace una cataplasma sólo con ellas o mezcladas con harina fina, combate la erisipela, los tumores calientes y la gota; si se utiliza en forma de cataplasma sobre las quebraduras que aparecen en los intestinos de los niños, las reduce. En cuanto a la especie marina, es la que aparece sobre las rocas y las conchas que hay cerca del mar. Esta especie es muy delicada, parecida a los cabellos y no tiene tallo.

Galeno VI. Esta planta tiene propiedades complejas, es decir, de naturaleza terrestre y de naturaleza acuática, y ambas son frías. Eso se debe a que su sabor es astringente y enfría. Si se hace con ella una cataplasma, es un remedio excelente contra la mayoría de las enfermedades calientes.

Dioscórides. Es muy astringente y es conveniente contra los tumores calientes que necesitan ser enfriados y contra la gota.

(136) *Lemna minor* L.

Ibn Sīnā. Retiene la sangre de cualquier órgano si se utiliza en untura, especialmente la marina; la especie de río, si se hierve con aceite de oliva, relaja los nervios.

***ṬIḤĀL.* BAZO.**

Ibn Sīnā. El mejor es el de los cerdos, a pesar de que es el que tiene un peor quimo, tiene cierta astringencia, engendra una sangre atrabiliaria y se digiere lentamente a causa de su acerbidad.

Al-Rāzī en su libro *Dafʿ maḍārr al-agḏiya*. La sangre engendrada por el bazo es negra y espesa y su abuso no protege de las enfermedades atrabiliarias; por eso conviene que se tome al mismo tiempo que otras sustancias que disminuyan su poder atrabiliario como, por ejemplo, beber vino ligero y muy aclarado o tomar alcaparras u otras cosas que mitiguen el espesor del bazo. Debe evitarse la ingestión del bazo de animales de gran porte. Si se le quita las venillas, se embadurna con grasa y se cuece metido en intestinos limpios, mejora como alimento y engendra menos humores atrabiliarios.

***ṬAJAŠ.* TEJO[137].**

Al-Gāfiqī. Es una madera con la que en al-Andalus se hacen los arcos. Hay gente que cree que es el acónito (*samīluqus*), pero eso no es cierto; igualmente, otros dicen que es el fresno (*marān*), pero lo cierto es que se trata del *šawḥaṭ*, al que se le parece mucho. Es un árbol cuyas hojas son aproximadamente como las del sauce (*jilāf*). Tiene un fruto verde, que se vuelve rojo cuando madura, y en cuyo interior hay una semilla que contiene aceite y es de sabor astringente. Este es el tejo que se conoce entre nosotros. Se le da la misma descripción a otro árbol venenoso y al que se parece sólo en el nombre y que no conocemos.

***ṬUJŠĪQŪN.* VENENO.**

También se le da el nombre de *ṭuqsīqūn*, este término es más acertado porque con él se envenenan las flechas. Es un medicamento conocido entre los armenios, que lo utilizan en la guerra para envenenar las flechas. Su antídoto es la asafétida.

(137) *Taxus boccata* L.

***ṬARFĀ*. TAMARISCO**[138]**.**

Dioscórides I. El Tamarisco es un árbol conocido que crece junto a las aguas estancadas. Tiene un fruto que parece una flor y cuya consistencia es como la del musgo. En Egipto y Siria se da un tamarisco cultivado, que se parece al tamarisco silvestre en todas sus partes excepto en su fruto, que se asemeja a la agalla y es dentada.

Al-Filāḥa. Hay tres especies de tamarisco. Una primera es la *kizmāzik*, cuyas hojas son como las del ciprés; una segunda especie, de hojas más delicada que las del *kizmāzik*, que da unas flores blancas arracimadas, que se tornan rojas y cuya pulpa es buscada por los avispones; y una tercera especie, que no florece, pero en cuyas ramas cuaja un fruto que se parece al del cáñamo, de color rojo verdoso; se utiliza para teñir con él las ropas, a las que le da un color rojo que no pierde su intensidad. Finalmente, existe una cuarta especie, más alta, llamada *aṯal*.

Galeno VIII. El poder del tamarisco es el de cortar y el de limpiar, pero reseca en exceso. Por eso, tiene la cualidad de ser astringente, y cuando se tiene esta cualidad y estas funciones, llega a ser muy útil contra el bazo endurecido si se cuecen sus hojas, sus raíces o sus ramas con vinagre o vino, y se da de beber; cura también los dolores de dientes. En cuanto al fruto y su líber, encontramos también en ellos no pocas cualidades astringentes, hasta tal punto que su poder en este sentido está cerca del de la agalla verde, excepto que la agalla se distingue solamente por su amargor. En cuanto al fruto del tamarisco, su composición no es equilibrada, porque se mezclan en él algo frío y atenuante, y eso no se encuentra en la agalla**.** Las personas pueden utilizarlo si no disponen de la agalla e, igualmente, por lo que respecta al líber y a su ceniza; si se quema, su poder es el de resecar intensamente, excepto que sus mayores cualidades son la de limpiar y cortar, y la menor es la de astringir.

Dioscórides. El fruto del tamarisco se utiliza como sucedáneo de la agalla en los medicamentos oculares y bucales; si se bebe, es un buen remedio contra las hemorragias, contra la diarrea crónica, contra esas dolencias de las mujeres que consisten en un continuo correr de flujo uterino, contra la ictericia y para aquellos que han sido picados por tarántulas; si se utiliza en forma de cataplasma, atrofia los tumores flemáticos. La cáscara actúa de la misma manera que el fruto. Si se cuecen sus hojas con agua, luego se mezclan con vino y se

(138) Genérico para *Tamarix* sp.

bebe, encoge el bazo; usado como colutorio, es un buen remedio para los dientes; conviene a las mujeres que tienen un continuo correr de flujo uterino si su cocimiento se usa en baños de asiento; el producto de su cocción se echa sobre las personas mayores y los niños que crían piojos, y les es muy útil; la ceniza de la madera del tamarisco, si se aplica en la natura de las mujeres, corta el flujo del útero. Algunas personas hacen con los troncos de tamarisco unos recipientes para beber y que son utilizados por aquellos que padecen dolencias en el bazo, bebiendo en ellos como si lo hicieran en un vaso, y creen así que la bebida que hay en estos recipientes les es un buen remedio.

Māsarŷawayh. Si se esparcen las cenizas de tamarisco sobre las úlceras frescas, las seca, especialmente las úlceras producidas por quemaduras de fuego.

Al-Ṭabarī. El tamarisco conviene contra la debilidad de las encías; se usa como sahumerio contra el catarro y la viruela, y es un remedio extraordinario.

Ibn Wāfid. Alguien me contó que una mujer se vio afectada de lepra tuberculosa, y que dándole de beber varias veces la decocción de raíz de tamarisco y aceite de oliva, se curó. Y esto mismo experimentó otra mujer, y resultó beneficioso para ella también. Añadiría a esto, que la afección de estas enfermedades se debía a un tumor de bazo o a una obstrucción en él, que impedía, por una de estas dos razones, sacar los humores atrabiliarios de la sangre y purificarla; de ahí que aparezca en el órgano esta inflamación. Cuando se disuelve el tumor y se abre la obstrucción al emplearse este medicamento, y debido a su acción cortante y limpiadora, se les restablece la salud.

Al-Jūz. El tamarisco es bueno contra los tumores fríos cuando se hacen fumigaciones con él y, en general, contra la mayoría de los tumores.

Al-Isrā'īlī. Si se hacen fumigaciones con tamarisco, conviene contra las alteraciones del ciclo menstrual.

Al-Rāzī en *al-Ḥāwī*. Se ha experimentado que cuando se sahuman las hemorroides con tamarisco repitiendo la operación tres veces, éstas se secan, se debilitan y se caen.

Al-Šarīf. Si se sahuman con las hojas del árbol del tamarisco las sanguijuelas que se fijan a la garganta, las hace caer.

***ṬRĀGIYŪN*. PIMPINELA CABRUNA(139).**

Dioscórides IV. Es una planta que crece en la isla de Creta, y tiene las

(139) *Pimpinella tragium* Vill.

hojas, las ramas y el fruto parecidos a las hojas, las ramas y el fruto de la planta llamada lentisco, pero es más pequeña que ésta, y tiene una resina que se parece a la goma arábiga.

Galeno VIII. Las hojas, el fruto y la resina de esta planta tienen el poder de disolver de manera suave y de calentar como si fuera al principio del grado tercero; por eso, hace salir la membrana amniótica, tritura los cálculos y hace bajar la regla si se bebe la cantidad de un solo mizcal. Es una planta que sólo crece en Creta y se parece al almácigo.

Dioscórides. Si las hojas, el fruto y la resina de esta planta se utilizan en forma de cataplasma con vino, extrae las entrañas de los amnios y lo que sea parecido a esto; si se bebe, cura el goteo continuado de orina, deshace los cálculos engendrados en la vejiga urinaria y hace bajar la regla; lo que ha de beberse son dos adarmes. Se dice que si las cabras salvajes son alcanzadas por una flecha y toman como pasto esta planta, se cae esa flecha de su cuerpo. De esta planta hay otra especie que tiene las hojas parecidas a la escolopendra; la raíz es blanca, fina y parecida al rábano silvestre.

Galeno. La segunda especie es más pequeña que esta y sus hojas son parecidas a las hojas de la escolopendra. Crece en muchos sitios, tiene un ligero poder astringente y es muy conveniente contra las afecciones catarrales.

Dioscórides. Tanto si se come cruda como si se hace cocida, es útil contra las úlceras intestinales. El olor de sus hojas en otoño es como el de los machos cabríos, por eso se le llama así.

***ṬRĀGIYŪN ĀJAR.* UVA MARINA(140).**

Dioscórides IV. Hay gente que la llama *suqurbiyūs* y gente que la llama *ṭrāgīs*. Se trata de una mata pequeña que se extiende sobre la superficie de la tierra, que adquiere la altura de un palmo o un poco más y que crece en la costa. No tiene hojas y sobre sus ramas crece algo parecido a unas uvillas rojas, del volumen de un grano de trigo, pero sólo en las extremidades de las ramas, en un número muy considerable y de sabor amargo. Si unos diez frutos de esta planta se beben con vino, conviene contra la diarrea crónica y el aflujo crónico de humores del útero. Hay gente que machaca esta semilla y hace con ello pastillas, que almacena y utiliza cuando las necesita.

(140) *Ephedra distachya* L.

***ṬARĀŠANA*. HIERBA DE SANTIAGO(141).**

Al-Gāfiqī. Hay dos variedades: una que tiene las hojas parecidas a las del nabo silvestre, pero más delgadas, recortadas y rizadas, de un color verde igual al de las hojas de la col, y sobre las que hay algo blanco, parecido al polvo. El tallo adquiere la altura de un hombre, y en la parte superior tiene pequeñas ramas, en cuyos extremos nacen flores amarillas como las de la altabaca o las de la achicoria. La raíz es blanca y muy ramificada. Si se bebe el zumo de esta planta, cura la inflamación, la hidropesía y las afecciones del hígado y el bazo; su jugo también se utiliza en forma de colirio contra las cataratas. La otra variedad se parece a la primera pero su color verde tiende al amarillo, tiene el tallo más corto y más delgado, y está más ramificada. Las dos variedades crecen entre la maleza y en lugares húmedos. Es una planta estival. Esta segunda variedad también erradica las cataratas. A esta planta también se le da el nombre de *ŷaˁfariya* y *ˁušbat al-ˁaŷūz* porque cura las cataratas.

***ṬARJŪN*. ESTRAGÓN(142).**

Es una planta herbácea conocida por la gente de Siria, pero rara vez encontrada en Egipto.

Masīḥ es el único que afirma que el estragón es el pelitre, pero eso es un error.

También hay personas que aseguran que el estragón no tiene semillas, lo cual es igualmente un error.

Abū Ḥanīfa. Sus hojas son finas y alargadas.

ˁAlī Ibn Muḥammad. El estragón es una planta de hojas alargadas y de tallo delgado, que se eleva sobre la tierra entre un palmo y un codo aproximadamente. Se parece a las plantas tiernas cuando éstas están brotando y antes de que se les endurezca la madera y se les engorde el tronco. Es una de las plantas herbáceas de mesa, de las que se sirven las partes tiernas, junto con la hierbabuena y otras hierbas, pues abre el apetito y perfuma el aliento. Si se bebe agua tras él, se mejora y se hace agradable.

Al-Filāḥa. Hay dos especies: el de Babilonia, cuyas hojas son alargadas, y el bizantino, que las tiene redondeadas. Es una hierba estival, cuyo sabor es amargo, ácido y ardiente.

---

(141) *Senecio jacobea* L.
(142) *Artemisia dracunculus* L.

Anónimo. el estragón tiene las hojas rojas parecidas a las de la albahaca, el tallo es de color rojizo, adquiere una altura de un palmo o un poco más y es de sabor ligeramente acre. Sus flores pequeñas aparecen en los pliegues de las hojas.

Ibn Māsawayh. Es caliente y seco a mitad del grado tercero. Pasa lentamente por el estómago y se digiere con dificultad.

Masīḥ. Deseca los humores y absorbe la humedad por su estancia prolongada (en el estómago).

Al-Ṭabarī. Es de buen quimo y un poco pesado.

Al-Rāzī. Es espeso e hincha. En su obra *Dafʿ maḍārr al-agḏiya* dice que es bueno contra la pústula labial si se mastica y se mantiene en la boca mucho tiempo. No es conveniente que las personas de temperamento frío lo tomen con frecuencia, pues apaga la fogosidad de la sangre y reprime el apetito sexual.

Isḥāq b. Sulaymān. Tiene mucho aceite, por lo que se digiere con dificultad y se prolonga su estancia en los intestinos. Por eso, hay que escoger el estragón que esté fresco y que se encuentre en el arranque de la planta, pues así tiene menor concentración de aceite. Se come con perejil para corregir su efecto dañino y hacerlo bajar y digerir con facilidad.

Al-Tamīmī. Entumece la campanilla y la lengua a causa de su sabor acre y alcanforado. También tiene cierto sabor a pelitre. Es conveniente que lo mastiquen quienes aborrezcan beber medicamentos cocidos que no puedan retener en el estómago. Masticarlo entumece la campanilla y la lengua, y éstas se ponen menos sensibles a causa de la acción estupefaciente que ejerce sobre ellas. Facilita la ingestión de medicamentos evitando que, una vez tomados, produzcan náuseas. Su jugo, junto con el del hinojo verde, entra en la composición del jarabe indio llamado “jarabe de pandano”, que es muy útil contra la corrupción del aire, impidiendo la aparición de viruela y sarampión. Éste es uno de los más preciados jarabes de los reyes de La India y del Jurasán. El jugo de estragón tiene especialmente la propiedad de producir los efectos antes mencionados y de preservar de la peste.

***ṬARĀṮĪṮ*. HONGO DE MALTA**(143).

Abū Ḥanīfa. Se desentierra del suelo y su parte superior es una flor roja, que adquiere las dimensiones de un dedo, que está cubierto de puntos rojos, y es

(143) *Cynomorium coccineum* L.

de sabor amargo; a veces es más largo y a veces es más corto, pero se parece al pene de un burro. Las flores se asemejan en algo a los capullos de la planta llamada *bustān abrūz*. Brota bajo las raíces de los garbanzos y hay dos especies: una dulce, comestible y roja, y otra amarga y de color blanco, que es la que se usa como medicamento. La flor del hongo de Malta también se utiliza para teñir.

Jalīl b. Aḥmad. Es una planta parecida al champiñón, alargada y fina, de color rojizo, de la que hay una especie amarga y otra dulce. Esta planta entra a formar parte de los medicamentos y es un curtiente para el estómago.

Al-Baṣrī. Los hongos se importan de la estepa. Son amargos al paladar, de naturaleza fría y astringente, y estriñen. Si se beben con leche desnatada de vaca o con leche fresca de cabra, una vez hervida, es lo más apropiado contra la pesadez de estómago.

Badīgūras. Los hongos tiene la propiedad de cortar las hemorragias y estreñir. Se puede reemplazar la mitad de su peso por cáscara de huevo quemada, un tercio de su peso por hojas de acacia, una sexta parte por agallas y una décima por goma arábiga.

El autor. Estos hongos son conocidos por “pene de mono” (*zubb rubbāḥ*).

Al-Rāzī. Son fríos y secos en grado tercero; cortan las hemorragias nasales, uterinas y anales y, en general, de todo el cuerpo.

ṬURĪFULUN. DISTINTAS VARIEDADES DE TRÉBOL.

Su significado en griego es “dotado de tres hojas”, y es un término común para designar a muchas plantas, como por ejemplo al meliloto (*ḥindaqūqà*), de la que ya he hablado en la letra *ḥāʾ* sin puntos; también se denominan así a una de las variedades de planta llamada orquídea (*juṣà al-ṯaʿlab*), y que ya he tratado antes; finalmente, también se le da este nombre al medicamento llamado en árabe *ḥūmāna*.

Dioscórides III. Hay gente que lo llama *mīwāsis*, otros *asfalṭis*. Es una mata de la altura de un codo o algo más, que posee ramas finas, negras y parecidas al junco oloroso; sobre cada una de las ramas nacen tres hojas que se asemejan a las de loto y que, al inicio de su crecimiento, tiene un olor parecido al del betún; tiene flores purpúreas; su semilla es alargada, recubierta de cierta pilosidad y una de sus extremidades termina en una punta en forma de flecha. La raíz es fina, alargado y dura.

Galeno VIII. Esta planta posee numerosos nombres, entre ellos *ištiqat, istajraŷat y aʿrāḍ al-lāzima*. Estos dos últimos no sé de dónde vienen. Por lo

que respecta al poder de esta planta, es caliente y seco como el del betún de Judea, porque su olor se parece al de éste, y ambos están en el grado tercero. Por eso, si se bebe, clama el dolor de costillas producido por el estreñimiento, es diurético y hace bajar la regla.

Dioscórides. Su semilla y sus hojas, si se beben con agua, convienen contra el dolor de vientre, la retención de orina, la epilepsia, la hidropesía inicial, los dolores uterinos y, además, hace bajar la regla. Es conveniente que se tomen tres adarmes de su semilla y cuatro de sus hojas. Si se beben sus hojas con oximel, es un buen remedio contra las picaduras de las alimañas. La gente cree que el cocimiento de la raíz y las hojas de esta planta aplicado sobre las picaduras de las alimañas, calma el dolor, pero si se echa sobre una herida, se produce el mismo efecto que cuando se es mordido por alimañas. Hay gente que da de beber tres hojas y tres semillas contra las fiebres tercianas, y cuatro hojas y cuatro semillas contra las fiebres cuartanas. La raíz de esta planta entra a formar parte de los medicamentos compuestos.

ṬURNA. ALFOMBRA DEL GENIO(144).

Al-Šarīf. En árabe se le llama *bisāt al-gūl*, y es una herbácea conocida entre la gente de al-Andalus. Es una planta que crece en tierras ásperas y que extiende sus ramas sobre la tierra, sus hojas son muy pequeñas y pegajosas, y en el arranque de las mismas aparecen unas flores blancas, muy pequeñas; sus frutos se asemejan a burbujas de agua, son muy numerosos y pegados unos a otros. El poder de este medicamento es caliente y seco, especialmente si se deja secar, se machaca y se bebe con agua de tamarisco, es útil contra las hemorroides; igualmente, si se machaca, se amasa con miel purificada y se lamen tres adarmes todos los días en ayunas, es un buen remedio contra las hemorroides. Esta receta ha sido probada.

ṬARASTŪŶ. SALMONETE.

Al-Gāfiqī. También llamado *ṭarastūŷ*. Es un pez marino denominado en

(144) Idrīsī طرثة (*Compendium of the Properties of Diverse Plants and Various Kinds of Simple Drugs, Kitāb al-Jāmiʿ li-ṣifāt ashtāt al-nabāt wa-ḍurūb anwāʿ al-mufradāt*, by AL-IDRĪSĪ, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Idrīs (d.c. 1165 A.D.). Volume I: The Istambul redaction. Edited by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Eckhard Neubauer. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Pág. ١٩٨, nº ٥٩).

griego *ṭrīglā* y en el romance de al-Andalus *mul*.

Dioscórides II. Es una variedad de pez marino que si se come con frecuencia es perjudicial para la vista; si se trocea y se coloca sobre la mordedura de la serpiente marina, del escorpión y de la araña, las cura.

***ṬRUGLŪDĪS*. CHOCHÍN**(145)

Al-Rāzī en su *Kitāb al-kāf* afirma que es el pájaro más pequeño que existe, y aparece sobre todo en invierno; el color dominante de su plumaje es entre gris ceniza y amarillo pálido; sus alas poseen plumas doradas; su pico es pequeño y su cola está cubierta de puntos blancos; se mueve constantemente, pía sin parar y vuela poco. Posee la maravillosa propiedad de disolver los cálculos que se forman en la vejiga urinaria e impide que no se formen otros.

Al-Rāzī en *al-Ḥāwī*. En la lengua de los francos se denomina *ṣifrāgūn*.

Dioscórides II. es una especie de pájaro llamado en la lengua de los francos *ṣifrāgūn*. Si se bebe un poco de sus entrañas, deshace los cálculos.

***ṬRĪJŪMĀNIS*. CULANTRILLO MENUDO**(146)**.**

Es el *šaʕr al-gūl*, y lo he tratado en la letra *šīn*.

***ṬRĀGŪBŪGUN*. BARBA CABRUNA**(147)**.**

Esta planta ha sido tratada por al-Rāzī y llamada por él *qūmīnī*.

Dioscórides II. Hay gente que la denomina *qūmin* Es un tallo corto, con hojas semejantes a las de la planta que da el azafrán, y la raíz es larga. El tallo tiene una cabezuela grande y en el extremo de él hay un fruto negro. Esta planta también es comestible.

Al-Gāfiqī. Dice al-Rāzī que el *qūminī* es una hierba que crece entre los trigales y en cualquier otro sitio, y se le da el nombre de *muṯallaṯ*.

El autor de *la Filāḥa* dice que es un tallo, que a veces es más corto y otras más alto, sobre el que crecen unas hojas alargadas, finas como si fueran hierbas, de un intenso color verdes; a veces carece de hojas; tiene una raíz larga y gruesa, de color terroso, envuelta por una cáscara gorda. En su parte superior posee una especie de capullo de algodón, donde se hallan las semillas. Esta

---

(145) *Nannus troglodytes* (L.) Billberg [= *Troglodytes troglodytes* L.].
(146) *Asplenium trichomanes* L.
(147) *Tragopogon porrifolius* L.

planta, al comerla, es deliciosa. Su raíz es de un dulzor agradable. Se come la raíz con el tallo, y es útil contra el lagrimeo y perfuma el aliento.

***ṬRĪFŪLIYŪN*. ESTRELLA DE ARROYOS(148) O BELESA(149).**

Hay quienes creen que se trata del *turbit*, pero no lo es.

Dioscórides IV. Es una planta que crece en la costa, en las zonas que quedan cubiertas por el agua cuando sube la marea, pero no cubiertas de agua permanentemente ni secas totalmente. Tiene las hojas similares a las hojas de la planta llamada *isāṭis*, que es el *nīl*, pero más bastas; el tronco tiene una longitud de aproximadamente un palmo, dividido en su parte superior. Se dice que la flor de esta planta cambia de color tres veces al día: por la mañana es blanca, al mediodía es purpúrea, y al caer la tarde es de un rojo intenso. La raíz es blanca, aromática y, si se paladea, calienta la lengua. Si se beben dos adarmes con vino, laxa el vientre y es diurético; se coge y se utiliza para combatir el daño de los venenos como el resto de los alexifármacos.

En cuanto al ilustre **Galeno**, no trata esta planta en su colección de simples.

***ṬRĪQŪN*. TÓRTOLA.**

Es la tórtola [*šifnīn*] en griego, y también es conocida por *yamām*. He tratado la tórtola y la raya en la letra *šīn*.

***ṬURAJŠAQŪN*. ACHICORIA AMARGA(150).**

También llamada *hindabāʾ barrī*. La trataremos en la letra *hāʾ*.

***ṬIRRĪJ*. PEQUEÑO PESCADO.**

Muḥammad b. ʿAbdūn. Es una variedad de pescado que mide un palmo, que se pesca y se lleva a Bagdad desde la zona de *Arŷīš* en Acerbayán.

Al-Minhāŷ. El mejor es el fresco. Es caliente y seco. Suelta el de vientre; tomado en pequeñas cantidades, atenúa la atrabilis en las fiebres cuartanas; hace daño al bazo, pero esto se rectifica con una buena cantidad de aceite.

---

(148) *Aster tripolium* L.
(149) *Plumbago europea* L.
(150) *Taraxacum officinale* Web.

***ṬURNUŠŪL*. VERRUCARIA**[151]**.**

Es el nombre que se le da en al-Andalus al medicamento llamado en siríaco *ṣāmar yawmā*, y del que ya he hablado en la letra *ṣād*. *Ṭurnašūl* es un término latino cuya primera letra es *ṭāʾ* vocalizada con *ḍamma*, seguida de *rāʾ* con *sukūn*, después *nūn* con *ḍamma*, *šīn* con *ḍamma*, *wāw* con *sukūn* y *lām*.

***ṬALQ*. TALCO.**

Muḥammad b. ʿAbdūn. Es una piedra que, al ser golpeada, se deshace en pequeñísimas y finas hojillas. De esta piedra se hacen luminarias para los baños, pues puede sustituir al vidrio. Es conocida por distintos nombres: *fatḥ* y *ḥamiyyā* en siríaco, y también *kūkab al-arḍ* y *ʿarq al-ʿarūs*.

Al-Rāzī en su *Kitāb al-madjal al-taʿlīmiyy*, dice que hay distintas variedades de talco: hay una variedad marina, otra yemení y otra montana. Esta piedra, si se frota, se divide en láminas blancas y delgadas, que tienen brillo y resplandor. El mismo autor añade en su *Kitāb ʿilal al-maʿādin*, que hay dos tipos de talco: uno laminoso, que se forma del yeso, y otro que existe de la isla de Chipre.

Dioscórides. El talco es una piedra que se encuentra en Chipre. Es similar al alumbre yemení. Esta piedra se divide y se deshace en trozos que se tiran al fuego y se inflaman sin quemarse, como podemos ver al sacarlos.

Al-Gāfiqī. Esta especie es el yeso, es decir, el talco andalusí.

Ali Ibn Muḥammad. Hay tres especies de talco: el yemení, el indio y el andalusí. El yemení es el más preciado, el andalusí es el peor, y el indio se halla en un término medio entre los dos anteriores. El talco del Yemen se compone de láminas muy finas que se asemejan a láminas de plata, pero su color es nacarado; el talco indio se parece al yemení en la forma, si bien es inferior en cuanto a sus propiedades; finalmente, el andalusí también se divide en láminas, pero éstas son más toscas y gruesas; se le conoce por el nombre de *ʿarq al-ʿarūs*

Aristóteles. Una de las propiedades del talco es que si se machaca con un hierro, un martillo, en un mortero o con cualquier otro utensilio que sirva para triturar materiales, no se resquebraja, pero si se araña con una piedra de diamante, se rompe en forma de láminas, tal y como hemos descrito. No se conseguirá pulverizarlo si no es colocándolo junto a pequeñas piedras e introduciéndolo todo en un saco de crin o de tejido muy áspero, que agitaremos

(151) *Heliotropium europaeum* L.

de manera que el talco se muela, poco a poco, hasta reducirse a polvo.

ᶜAlī Ibn Muḥammad. El talco es fácil de convertir en polvo. Para ello, se envuelve en un trapo junto con piedrecillas, se mete en agua tibia, agitándolo suavemente hasta que se divide. Luego, lo sacamos del agua y le retiramos el trapo, se escurre y se pone al sol hasta que se seca, quedando así en el fondo del recipiente algo parecido a un polvo harinoso.

Al-Rāzī. Se untan con talco aquellos lugares que se quieren protegerse del fuego para que éste no se apodere de ellos.

Ibn Sīnā. Algunas personas dicen que ingerirlo es peligroso, en la medida en que sus trozos se adhieren al estómago y se asientan en él, al igual que en la garganta y el esófago. Es frío en primer grado y seco en segundo. Es astringente y hemostático; es un buen remedio contra los tumores de las mamas, de los genitales, de las glándulas parótidas y del resto de las glándulas, cuando estos tumores se están iniciando; combate la expectoración de sangre del pecho, mezclado con agua de llantén; corta las hemorragias de la matriz y del ano, tanto si se ingiere como si se unta, una vez lavado con agua de llantén; también es útil contra la disentería.

Al-Gāfiqī. Es muy bueno contra las úlceras que aparecen en las extremidades de aquellas personas afectadas por la lepra, pues las limpia y las restablece.

LA LITERATURA ISLÁMICA CASTELLANA: SIGLOS XIII-XVII. (CATÁLOGO DE TEXTOS DE MUDÉJARES Y MORISCOS ESCRITOS EN CARACTERES LATINOS)

Xavier **CASASSAS CANALS**[*]
Universidad de Salzburgo

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 89-113

Resumen: En este artículo se establece una periodización de la literatura islámica castellana (siglos XIII-XVII) y se ofrece una relación y descripción detallada de los manuscritos islámicos en lengua castellana escritos en caracteres latinos en España por los musulmanes antes de la expulsión (1609-1614).

Palabras clave: mudéjares, moriscos, aljamiado, aljamía, castellano, romance, manuscritos.

Abstract: In this article we estabilish a periodization of the islamic-castilian literature (13th - 17th century) and we offer a relation and detailed description about islamic manuscripts in castilian language written by Muslims in latin script in Spain before their banishment (1609-1614).

Key words: mudejars, moriscos, aljamiado, aljamía, spanish,romance, manuscripts.

ملخص البحث: نستعرض في هذا المقال تحقيبا للأدب الإسلامي القشتالي (على امتداد القرنين الميلاديين 13 و 17) كما نحفل بوصف مفصل للمخطوطات الإسلامية المكتوبة باللغة القشتالية وبحرف لاتيني من طرف المسلمين بإسبانيا في فترة سبقت إبعادهم منها (1609- 1614)

[*] Institut für Romanistik. Universität Salzburg.
E-mail: Xavier.Casassas@sbg.ac.at. Mi más sincero agradecimiento a M. Luz Comendador, bibliotecaria de la Escuela de Traductores de Toledo, quien, con su ayuda profesional y diligente, ha hecho posible que este trabajo ganara en valor y precisión.

كلمات مفاتيح: المدجنون، الموريسكيون، الألخميادية، العجمية، القشتالية ، الرومانسية، المخطوطات.

0. Introducción

Actualmente existe ya un gran número de ediciones de obras de la literatura islámica española en lengua romance, así como innumerables artículos sobre obras concretas o aspectos muy determinados de las mismas. Lo que se echa en falta son estudios que abarquen la cuestión con una visión de conjunto y que definan de forma clara una cronología y una categorización de las obras que componen este corpus textual(1). Se echa en falta también la existencia de un catálogo general de los manuscritos conservados, y una actualización revisada, ampliada y detallada de los catálogos existentes(2).

En el presente trabajo proponemos una categorización del corpus de la literatura islámica española para el periodo cronológico que se extiende del siglo XIII al XVII, tomando como criterios de clasificación la lengua y el sistema de escritura utilizados. Ofrecemos un catálogo detallado de las obras conservadas,

(1) Consideramos que es necesaria una revisión de las hipótesis sobre el origen de la literatura islámica en lengua romance y la periodización cronológica de sus distintas fases históricas, propuestas por Harvey, Epalza o Viguera. Por ejemplo, a la luz de los manuscritos conservados, no se puede sustentar la opinión comúnmente aceptada, de que la literatura islámica en caracteres latinos surgió fuera del territorio español a partir del siglo XVII. Véase la introducción de Viguera, M.J., a Corriente, F., *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jaló*n: 9-51, o el texto de Epalza, M., "A modo de introducción. El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses" en Bernabé, L.F., *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. También hay que replantearse el papel que se atribuye a Isa de Gebir en la formación de la literatura aljamiada, ya que no existe ninguna prueba de que este autor escribiera sus textos castellanos utilizando el alfabeto árabe.

(2) Aparte del reciente trabajo de recatalogación de los manuscritos de la Real Academia de la Historia (Madrid) de Galmés, A., *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)* y el artículo de Cervera, M.J., "Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)", nos vemos obligados a seguir trabajando con los catálogos y descripciones, en parte deficientes por la falta de detalle y precisión, de Saavedra, E., *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública el 29 de Diciembre de 1878*; González Palencia, A., "Noticias y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid"; Ribera, J. - Asín, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.*. De gran ayuda para el investigador que desee tener una visión global de los manuscritos conservados resulta el detallado artículo de Vespertino, A., "La datación de los manuscritos aljamiado-moriscos".

o identificadas, escritas en castellano en caracteres latinos por los musulmanes españoles antes de la expulsión de 1609-1614. Además enfocamos el tema de la aparición de una literatura islámica en lengua romance en el marco global de la aparición de literaturas islámicas en otras lenguas distintas al árabe.

Nos parece importante resaltar aquí, tal como Hegyi ha insistido a lo largo de todos sus trabajos que, para poder entender y enmarcar debidamente el estudio del origen y naturaleza de esta literatura, hay que tener en cuenta que forma parte del grupo de las literaturas islámicas no árabes y que comparte con ellas muchos rasgos, tanto temáticos y lingüísticos, como por lo que se refiere a su origen y formación[(3)]. El hecho de que se cree o surja una literatura islámica en el seno de una lengua diferente a la árabe, en este caso la castellana, no es excepcional, pues a lo largo de la historia podemos observar como han surgido literaturas islámicas, con mayor o menor fuerza y grado de consolidación, casi siempre que una comunidad que tiene como propia una lengua diferente a la árabe, empieza a vivir el Islam como fe propia y a hacer suyas sus enseñanzas[(4)].

---

(3) Véase "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas", "Sprache im Grenzgebiet zwischen Islam und Christentum: Die Aljamiadoliteratur", y "Die Sprache der Aljamiadoliteratur und der Moriscos".

(4) En la actualidad puede observarse el surgimiento de literaturas islámicas en la mayoría de las lenguas europeas. Veáse, por ejemplo, Malak, A., *Muslim Narratives and the Discourse of English*, Albany, 2005; Al-Faruqi, I. R., *Toward Islamic English*, Michigan, 1986; Jacobsen, C. M., S*taying on the Straight Path. Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*, Tesis Doctorial inédita, University of Bergen, 2006; Casassas, X., "Islamisches Deutsch" en prensa.

1. Literaturas islámicas y *Sprachbund* islámico[5].

El nacimiento de literaturas islámicas en lenguas vernáculas es un hecho que puede constatarse en las más diversas latitudes geográficas y épocas históricas[6].

Denominamos literatura islámica aquella que se crea en el marco de una determinada lengua para expresar y difundir las enseñanzas del Islam y el acervo cultural propio de la civilización islámica. Se incluyen en este tipo de literatura tanto las obras fundamentales para la difusión y mantenimiento de una sociedad islámica (traducciones del Alcorán, comentarios exegéticos, compendios de tradiciones, obras de derecho islámico, textos devocionales, etc...), como textos literarios ya sean narrativos o poéticos. Se trata de una

(5) Véase Hegyi, "Una variante islámica del español: la literatura aljamiada"; Bossong, "Moriscos y sefardíes: variedades heterodoxas del español". El término *Sprachbund* fue propuesto y definido por primera vez por Trubetzkoy en "Proposition 16", p. 18. Con este término se hace referencia a idiomas en contacto geográfico, que sin estar emparentados genéticamente, a causa de influjos recíprocos, adoptan estructuras lingüísticas comunes, que les diferencian de otras lenguas con las que están en contacto geográfico o con las que están emparentadas genéticamente. Hegyi ha identificado en sus trabajos diferentes características lingüísticas (léxicas, morfológicas y sintácticas), que comparten las diferentes lenguas islámicas (o las versiones islámicas de lenguas no islámicas) entre si, a pesar de no estar emparentadas genéticamente, que sólo pueden ser explicadas por la influencia de la lengua árabe como superestrato. Para Hegyi la condición básica de la definición de Trubetzkoy, la existencia de un contacto geográfico inmediato entre las lenguas que forman un *Sprachbund*, queda remplazado en el caso de las lenguas islámicas, por la existencia de un contacto directo de todas ellas con la lengua sacral y litúrgica del Islam, es decir, con la lengua árabe. Para Bossong el contacto geográfico inmediato tampoco es una condición imprescindible para poder hablar de un *Sprachbund*, y propone la existencia de *Sprachbund* culturales y dialectos culturales. Para este autor la pertenencia al *Sprachbund* islámico viene determinada por la asimilación de determinadas estructuras semánticas adoptadas por todas aquellas lenguas que hacen suya la *Weltanschauung* del Islam.

(6) Se subraya siempre con insistencia que el hecho del surgimiento de una literatura islámica en lengua romance se debe a una situación excepcional de aculturación, consecuencia de la opresión sufrida por los musulmanes en el seno de la sociedades cristianas. Nosotros -sin negar la importancia de las circunstancias más o menos adversas que sufrieron los musulmanes que vivían en el seno de los reinos cristianos- consideramos que es importante enfocar la aparición de la literatura islámica en lengua romance en el marco global de las literaturas islámicas no árabes y no como un hecho excepcional y aislado.

literatura escrita, normalmente, por musulmanes para musulmanes(7).

Los principales motivos que llevan a la creación de este tipo de literaturas son, por una parte el afán de traducir parte de la literatura islámica a las diferentes lenguas vernáculas con el fin de difundir las enseñanzas del Islam entre pueblos y naciones que no conocen la lengua árabe, y por otra el esfuerzo de los creyentes musulmanes por adoptar y expresar la enseñanza islámica dentro del marco de su propia lengua. Es decir, por una parte tenemos un factor externo, el proselitismo religioso, y por la otra un factor interno, la necesidad de expresar y vivir el Islam en la propia lengua. Normalmente estas dos tendencias están presentes en una misma comunidad lingüística de creyentes, incidiendo con mayor o menor fuerza según las diferentes circunstancias sociales, históricas y lingüísticas. El papel de la lengua árabe en el Islam es tan fundamental, que hace que el ideal lingüístico al que se deba tender por parte de todos los musulmanes es el de conocer y utilizar la lengua árabe, como mínimo para todo lo relacionado con los preceptos y prácticas religiosas(8). Ante la dificultad de convertir en realidad el ideal de una arabización plena de todos los musulmanes, y ante la constatación de una comunidad de creyentes plurilingüística(9), hay tres formas principales en que las diferentes lenguas utilizadas por los musulmanes se transforman o modifican adquiriendo una serie de características y rasgos lingüísticos que muestran su vinculación con el Islam y las hacen pasar a formar parte del *Sprachbund* islámico(10). Una de ellas es la adopción del alfabeto árabe para escribir lenguas que normalmente se escriben, o se escribían, utilizando otros alfabetos(11), otra es la islamización de la lengua

(7) Decimos normalmente, porque también se deben incluir entre las obras que forman parte de la literatura islámica aquellas, en principio no tan abundantes, en que los musulmanes escriben para lectores no musulmanes ya sea con fines divulgativos, apologéticos o polémicos.

(8) Véase Hegyi, O., "Consideraciones sobre la literatura aljamiada y los cambios en el concepto aljamía".

(9) Los musulmanes que tienen como propia y habitual la lengua árabe son una minoria en el seno del comunidad religiosa islámica global.

(10) Véase *supra* nota 6.

(11) No creemos que se pueda decir en ningún caso, que a una determinada lengua le corresponda por esencia un determinado alfabeto. A lo largo de la historia podemos ver como para la representación escrita de una misma lengua, se llegan a adoptar diferentes alfabetos. La adopción de un determinado alfabeto viene determinada a menudo por cuestiones políticas, sociales o religiosas, más que por criterios o necesidades lingüísticas. Piénsese en la

tanto a nivel puntual de determinados términos religiosos(12), como a nivel de contenidos y géneros literarios y la tercera es la arabización léxica, sintáctica y morfológica de la lengua(13).

Si a lo largo de la historia han surgido y surgen literaturas islámicas en los más diversos idiomas utilizados por los musulmanes, no debe sorprender el hecho de que en la Península Ibérica surgiera una literatura islámica castellana que se mantuvo viva durante siglos.

En algunos casos estas literaturas islámicas pueden llegar a crecer y consolidarse de tal forma que se crea una versión islámica de la lengua en ellas empleada. Cuando una versión islámica pasa a ser adoptada por la mayoría de los hablantes de dicha lengua, es decir, se convierte en la versión mayoritaria y estándar, ya no hablamos de versión islámica, sino de lengua islámica, es el caso, por ejemplo, de la lengua persa. En otros casos la versión islámica de una lengua no consigue convertirse en mayoritaria o estándar, es sólo utilizada por una más o menos grande minoría de los hablantes de dicha lengua, y convive con otras versiones religiosas de la misma lengua. Es el caso, por ejemplo, de la versión islámica del español (minoritaria), que durante siglos convivió con la versión hebrea del español (también minoritaria) y con la versión cristiana del español la mayoritaria, que prevaleció como versión estándar(14).

2.- Literatura islámica española

La literatura islámica española escrita en el periodo que va del siglo XIII al siglo XVII se puede dividir siguiendo criterios lingüísticos en dos grandes categorías si se tiene en cuenta como elemento clasificador la lengua utilizada:

1) literatura islámica en lengua árabe

---

imposición en la antigua URSS del alfabeto cirílico para lenguas que hasta el momento se habían escrito utilizando el alfabeto árabe, en los esfuerzos que se realizan en la actualidad para que algunas lenguas africanas adopten el alfabeto árabe, en la imposición del alfabeto latino en Turquía, o en el caso que aquí nos ocupa, la utilización del alfabeto árabe para escribir textos y obras en lengua castellana.

(12) Nos referimos aquí la redefinición de términos o palabras ya existentes a los que se les dan un nuevo contenido semántico propio de la tradición islámica. Proceso similar al que sucedió en el seno de la lengua latina cuando los autores cristianos empezaron a adoptarla para expresar y transmitir la *Weltanschauung* cristiana. Véase Mohrmann, C., *Études sur le latin des chrétiens;* Rheinfelder, H., *Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern.*

(13) Véanse las obras citadas de Hegyi.

(14) Véase Bossong, G., ob. cit. .

2) literatura islámica en lengua romance

Si atendemos además al sistema de escritura, al alfabeto, utilizado para transcribir estas lenguas, podemos dividir cada una de estas categorías a su vez en dos subcategorías de modo que obtenemos la siguiente clasificación:

1) literatura islámica en lengua árabe
   - 1.1) escrita utilizando el alfabeto árabe
   - 1.2) escrita utilizando el alfabeto latino[15]

2) literatura islámica en lengua romance (catalán, aragonés, castellano)
   - 2.1) escrita utilizando el alfabeto latino
   - 2.2) escrita utilizando el alfabeto árabe (aljamiado)

Una clasificación objetiva de este tipo, basada en criterios lingüísticos, podría a nuestro juicio ser aceptada y utilizada por quienes se dedica al estudio de esta literatura en general o al de alguno de sus subgrupos en particular[16].

Unificar los criterios de clasificación ayudaría a eliminar parte de la confusión que resulta de un empleo inadecuado o impreciso de las denominaciones "literatura aljamiada", "literatura morisca" o "literatura aljamiado-morisca". En este contexto y, estrictamente hablando, el término aljamiado sólo debería emplearse para referirse a las obras escritas en lengua romance utilizando el alfabeto árabe[17]. Utilizarlo de forma extensiva para todas las obras islámicas castellanas o hablar de "textos aljamiados en caracteres latinos" no sólo es inadecuado, sino que contribuye a crear confusión y malentendidos tanto entre los especialistas en el tema, como entre quienes no los son. La literatura aljamiada es sólo una parte de la literatura islámica española y, formará parte, en cada caso según la lengua utilizada, de uno de los subgrupos de la literatura islámica en lengua romance.

Es importante tener en cuenta que en una misma época y zona geográfica,

---

(15) Los textos de este tipo son escasos y excepcionales, pero esto no implica que no tengan que ser tenidos en cuenta al hablar de la literatura islámica española.

(16) Un clasificación similar, aunque refiriendose solamente a los musulmanes que vivieron bajo el estatus jurídico de mudéjares la propuso en su día Fernández y González, F., en *Estado social de los mudéjares de Castilla:* 232-38.

(17) Decimos en este contexto, el de la literatura islámica española, ya que hay otros contextos lingüísticos en los que se emplea también el término aljamiado para referirse a textos escritos en un alfabeto que no es el habitual de la lengua que se escribe. Dentro de España tenemos el caso de las obras aljamiado-hebreas y fuera de España, entre otros, el caso de los textos aljamiados servo-croatas o bosnios, véase por ejemplo, Lehfeldt, W., *Das serbokroatische Aljamiado-Schrifttum der bosnisch-herzegovinischen Muslime*.

en una misma comunidad religiosa islámica[18] o incluso en un mismo individuo, se podían llegar a escribir, y se escribían, al mismo tiempo obras islámicas en diferentes lenguas y alfabetos. El hecho de que una determinada categoría de las presentadas en nuestra clasificación se de en una de las comunidades religiosas islámicas existentes en España, no implica que no se pueda dar al mismo tiempo las otras categorías de obras en la misma comunidad[19] y en la misma época o incluso en un mismo autor[20].

(18) En España durante la época que nos ocupa existieron diferentes comunidades religiosas islámicas según las zonas geográficas con características sociales, lingüísticas y religiosas muy diferenciadas. En ningún caso y bajo ningún concepto se puede hablar de una comunidad religiosa islámica única y homogénea para todo el territorio español. Entre una musulmán de la comunidad religiosa islámica aragonesa y un musulmán de la comunidad religiosa islámica granadina, hubo durante siglos, por lo general, diferencias sociales, políticas y lingüísticas semejantes a la que puede haber actualmente, por ejemplo, entre un musulmán argelino o tunecino y un musulmán español.

(19) El hecho de que hasta finales del siglo XVI principios del XVII circularon y se escribieron obras en lengua árabe en el seno de las comunidades musulmanas castellanas y aragonesas es bien conocido (véase, por ejemplo, Van Koningsveld, P., “Andalusian-Arabic manuscripts from christian Spain: a comparative intercultural approach” ; Wieggers, G., “Datation et localisation des codices espagnols écrits en caractères arabes (aljamiado): problèmes et perspectives”, p. 27), pero que normalmente no se tiene en cuenta cuando se habla de la literatura islámica de estas comunidades. Esta literatura islámica en lengua árabe forma parte de la literatura de mudéjares y moriscos, con el mismo derecho que la literatura en lengua romance de estas comunidades musulmanas. Prescindir del estudio de los textos árabes hace que tenga una visión parcial y sesgada, reducida e inexacta de la literatura conservada, escrita, difundida y transmitida por esos musulmanes denominados según las circunstancias ora mudéjares ora moriscos. Téngase en cuenta, además, que muchos de los manuscritos conservados son versiones bilingües o alternan en un mismo texto párrafos en romance con párrafos o citas en árabe.

(20) Como ejemplo podría servir el caso del manuscrito T 235 de la Biblioteca Pública Provincial de Toledo, escrito entre abril y julio de 1606 y que contiene una traducción integra del Alcorán en lengua castellana, hace alardes de su conocimiento del árabe, el castellano aljamiado y el castellano en caracteres latinos. En el colofón que el autor escribe al final del primer cuarto del Alcorán, utiliza a la vez en el mismo texto párrafos en árabe, en castellano en caracteres latinos y en castellano en caracteres árabes. Dice el autor de este manuscrito refiriéndose a sí mismo: “que él sabe la letra de los cristianos y de los muslimes y parte del arábigo”, folio 81v, líneas 18-20. Véase López-Morillas, C., “El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235”; y de la misma autora “'Trilingual' Marginal Notes (Arabic, Aljamiado and Spanish) in a Morisco Manuscript from Toledo”; véase también Montero Muñoz, R., “Las traducciones moriscas y el español islámico: los

3.- Literatura islámica castellana.

Es la formada por aquellas obras de la literatura islámica española escritas en lengua castellana, ya sea utilizando el alfabeto árabe o el latino.

Para evitar las confusión que hasta la actualidad se mantiene, incluso entre los especialistas, nos parece necesario -tal como ya ha señalado Wigers(21)- referirnos al conjunto de estas obras con el nombre de "literatura islámica castellana"(22). Denominaciones como "literatura aljamiada"(23), "literatura morisca"(24) o "literatura aljamiado-morisca" no deberían utilizarse, tal como se

manuscritos Toledo 235 y RAH 11/9397 (olim S 5)". Existe una reproducción digital de este manuscrito en (<http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=11000364>).

(21) "It therefore also becomes necessary to find a term which could be applied to both the MSS in Latin and in Arabic characters. The term I have chosen is Islamic Spanish literature.", Wiegers, G., *Islamic literature in Spanish and Aljamiado*. Este libro de Wiegers es sin duda, una obra fundamental, de lectura imprescindible para todos aquellos que quieran avanzar en el estudio de la literatura islámica castellana. Nos sorprende, pero, el hecho de que en el título de la obra vuelva aparecer la confusión de términos que el mismo Wiegers se esfuerza en combatir.

(22) Saavedra la denominó en su día "literatura muslímico-castellana", aunque su propuesta no ha tenido eco entre los especialistas, nos parece mucho más precisa y acertada, por ejemplo, que "literatura aljamiado-morisca". "(...) pero me importa más ahora poner de manifiesto como la literatura muslímico-castellana, en el dilatado período de su desarrollo, vino a recibir todas las formas de la cristiana, desde la ruda y descarnada crónica del tiempo de San Fernando, y los poemas legendarios rimados por la cuaderna vía en metro alejandrino, hasta los pulidos y brillantes rasgos de ingenio y erudición que determinan el carácter propio de nuestra edad de oro, en los últimos reinados de la casa de Austria.", Saavedra, E., ob. cit.: 51.

(23) Téngase en cuenta además, que no todos los textos aljamiados-moriscos son textos islámicos. Se conservan por una parte varios textos aljamiados que no son más que transcripciones de textos no islámicos, como la novela caballeresca *Historia de los amores de París y Viana* (publicada por Galmés) o la obra *Dichos de los siete sabios de Grecia* escrita por Hernán López de Yanguas y que Galmés califica de "hispano-cristiana", véase Galmés, *Literatura Gnómica. Dichos de los siete sabios de Grecia. Sentencias morales en verso*. Además contamos con varios textos aljamiados que reproducen textos religiosos cristianos, véase la reproducción fotográfica de una versión aljamiada del Credo en Viguera, *Aragón musulmán. La presencia del Islam en el valle del Ebro:* 159; o el artículo de Labarta, "Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos".

(24) Hablar de literatura morisca nos parece poco apropiado, no creemos que se pueda decir que haya existido una literatura morisca. Lo que hubo es, como venimos diciendo, una literatura islámica castellana, escrita por lo musulmanes que tuvieron como propia la lengua castellana. El estatus jurídico de estos musulmanes, ya fuera el de mudéjares o el de moriscos, y las limitaciones que este estatus representara a la hora de vivir su fe islámica y transmitirla,

viene haciendo, de forma generalizadora para referirse al corpus de la literatura islámica castellana en general. Ni toda la literatura islámica castellana es aljamiada, ni mucho menos es toda ella atribuible a los moriscos[(25)].

Sería conveniente, a la hora de describir los textos manuscritos que forman parte de este corpus, utilizar una terminología consensuada similar a la utilizada por aquellos investigadores que se ocupan del estudio de los textos aljamiados hebraicos. Hablar, por ejemplo, de manuscritos en "castellano araboaljamiado", "aljamiado árabe castellano" o "castellano aljamiado árabe" nos parece más preciso, a la hora de describir los manuscritos correspondientes[(26)], que hablar de forma global e imprecisa de manuscritos aljamiado-moriscos[(27)].

---

incidieron evidentemente en algunos aspectos de esta literatura, pero no hasta el punto que podamos hablar de literatura mudéjar o literatura morisca, como literaturas independientes, diferenciadas y con una idiosincrasia propia. Además hay que tener en cuenta que un mismo autor musulmán pudo pasar una parte de su vida bajo el estatus jurídico de mudéjar y otra parte de su vida bajo el estatus jurídico de morisco, sin que esto hiciera que variara su forma de escribir o de participar en la formación de la literatura islámica castellana, más allá del hecho y circunstancias que implica la persecución y clandestinidad propia de la segunda etapa, que afectan más a la transmisión y difusión que no a la creación.

(25) La confusión al respecto es tan grande, incluso entre excelentes especialistas sobre temas aljamiados y moriscos, que vemos, por ejemplo, como autores de la talla de Galmés o García Arenal hablan de literatura escrita por los moriscos en el siglo XIV y XV, cuando hablando con rectitud no se puede hablar de moriscos antes del siglo XVI, ya que el estatus jurídico de morisco no existió con anterioridad. "Las palabras cristiano nuevo y morisco no pueden emplearse con referencia a fechas anteriores al mes de enero de 1500.", Domínguez, A., y Vincent, B., , *Historia de los moriscos*, p. 17. Véase García Arenal, M., *Los moriscos:* 73; y Galmés, "Literatura española aljamiado-morisca": 117. El texto que Galmés y García Arenal reproducen en sus respectivas obras exactamente con las mismas palabras es el siguiente "La literatura aljamiado-morisca es la escrita en romance hispánico (portugués, castellano, aragonés o catalán, según las regiones), por obra de los moriscos peninsulares desde el siglo XIV al XVII.".

(26) Dejamos aquí abierta nuestra propuesta, a la que vamos a dedicar un trabajo futuro, en el que la desarrollaremos y expondremos de forma detallada y extensa.

(27) No deja de sorprendernos que, para describir textos y manuscritos se utilice como atributo lingüístico el término morisco que se refiere a una condición meramente jurídica, más cuando este término a acumulado a lo largo del tiempo una carga semántica a veces negativa y algo confusa, marcada en muchos de los casos por prejuicios y tendencias ideológicas, que poco tienen que ver con los estudios lingüísticos o islamológicos.

4.- Una periodización de la literatura islámica castellana: siglos XIII-XVII

Algunas de las obras principales de la literatura islámica castellana pueden fecharse como pertenecientes al siglo XIII, por ejemplo, del *Poema de Yúsuf*. Aunque algunos autores quieren dar una fecha más tardía de redacción de esta obra, nosotros consideramos más válidos y convincentes los criterios lingüísticos aportados por Amador de los Ríos(28), Saavedra, Menéndez Pidal(29) o Busell, que los aportados por aquellos que quieren retrasar la redacción de esta obra hasta el siglo XV o incluso el siglo XVI(30). Dice Busell refiriéndose al *Poema de Yúsuf*:

"Es puro ejemplo de mester de clerecía de los siglos XIII-XIV, en su lenguaje, en su regularidad métrica absoluta, y en especial en sus hemistiquios formularios. No es obra de ningún imitador moriscos de una técnica de la poesía cristiana. La capacidad del poeta es de un practicante muy dentro del sistema poético del mester del siglo XIII. En otras palabras, no hay diferencia alguna entre el método de *Alixandre*, *Apolonio*, etc.: es de la misma estirpe del mismo repertorio."(31)

Según M. Abella también ha de fecharse a fines del siglo XIII la obra *Leyes de Moros*(32). Este texto que había sido considerado un tratado jurídico

(28) "De los breves pasajes que hemos transcrito, se habrá podido deducir con cuanta razón ponemos el *Poema de Yusuf* en la primera mitad del siglo XIII o en los primeros años de la segunda, no faltando tal vez quien, estudiadas concienzudamente las formas del lenguaje, cuya inexperiencia en la dicción llega al punto de no seguir la irregularidades ya establecidas en las voces conjugables, se decida a creer muy al principio de la misma centuria, no habiendo en verdad dificultad alguna histórica que lo contradiga." Amador de los Ríos, J., *Historia Crítica de la Literatura Española*, T. III: 380-381.

(29) "Este lo mismo pudo escribirse en el siglo XIV, en tiempo del Arcipreste de Hita y del Canciller Ayala, que en la segunda mitad del siglo XIII, fecha del mayor cultivo e la cuaderna vía. [Es inaceptable la opinión de Gayangos (Hist. lit. Ticknor, IV, 1856, p. 420), quien cree escrito el poema en el siglo XVI; (...)", Menéndez Pidal, R., *Poema de Yúçuf:* 97. En esta obra, vemos como Menéndez Pidal incurre en un error semejante al mencionado *supra* nota 22, al decir del *Poema de Yúsuf* que "fue a todas luces escrito por y para moriscos", ob. cit. p. 96. Recordemos que no se puede hablar de moriscos antes del siglo XVI.

(30) Gayangos, P. y Védia, E., "Notas y adiciones de los traductores". Epalza, ob. cit.: 5-26.

(31) Busell, "La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el Poema de José (Yúçuf) y el Poema en alabanza de Mahoma" .

(32) Obra editada por Gayangos en "Tratados de legislación musulmana". Esta obra está escrita en caracteres latinos en letra gótica. Una reproducción fotográfica del índice y de la primera

anónimo, es, como ha demostrado Abboud-Haggar, una versión parcial del tratado jurídico *Al-Tafrî`* de Ibn al-Ŷallâb[(33)]. Otros textos de la literatura islámica castellana que pueden ser fechados a finales del siglo XIII, o principios del XIV, son el *Poema en alabanza del Profeta Mahoma* y la *Aljutba de Pascua de Ramadán*[(34)].

La literatura islámica castellana, de la que el *Poema de Yúsuf* es uno de sus epígonos se mantiene viva en la Península Ibérica, con mayor o menor fuerza -a pesar de lo inclemente de las circunstancias a partir de los decretos de conversión forzosa de los musulmanes de Castilla en 1505 y de los de la Corona de Aragón en 1525- hasta inicios del siglo XVII, momento de la expulsión definitiva de los musulmanes en 1609-1614. Entre las últimas obras escritas en suelo español, podemos destacar la obra poética de Mohammad Rabadán, autor originario de Rueda del Jalón (Aragón), escrita en 1603[(35)].

Esta literatura se mantiene viva después a lo largo del siglo XVII en Túnez, Argelia o Marruecos. Entre los autores que escribieron en el exilio cabe destacar a Muhammad al-Wazir de Pastrana y Juan Alonso Aragonés en Marruecos, Ibrahim de Bolfad en Argel e Ibrahim Taybili en Túnez[(36)].

Nos gustaría remarcar que, con el establecimiento de estos hitos temporales no se pretende excluir una literatura islámica castellana anterior, ni negar la existencia de una literatura islámica castellana posterior[(37)].

---

página del manuscrito puede verse en Abboud-Haggar, "Entre manuscrito aljamiado y original árabe". El manuscrito original de esta obra, que durante mucho tiempo se creyó perdido, fue localizado en Suecia, en la Universidad de Uppsala, entre el legado del hispanista Sueco Günnar Tilander. Abboud-Haggar ha anunciado la publicación de una nueva edición del texto de *Leyes de Moros*, realizado conjuntamente con Galmés a partir del manuscrito Til. 1 de la Universidad de Uppsala.

(33) Véase de Abboud-Haggar, S., *El tratado jurídico de Al-Tafrîˁ de Ibn al-Ǧallâb* y "Las *Leyes de Moros* son el libro de al-Tafrîˁ".

(34) Véase Saavedra, E., ob. cit.: 47-49; y Fuentes Cornejo, T., *Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios*.

(35) Véase Lasarte López, J.A., *Poemas de Mohammad Rabadán. Cantos de las lunas - Día del Juicio - Discurso de la luz - Los nombres de Dios.*

(36) Véase Penella, J., *Los moriscos españoles emigrados al norte de África después de la expulsión*, y del mismo autor "Littérature morisque en espagnol à Tunis"; también Vespertino, "La literatura aljamiado-morisca del exilio".

(37) Actualmente desde mediados del siglo XX, por ejemplo, está surgiendo de nuevo una literatura islámica castellana. Véase por ejemplo las obras de los autores vinculados a La

5. Relación de obras islámicas castellanas en caracteres latinos: siglos XIV-XVII[38]

Ofrecemos aquí una primera relación de obras islámicas escritas en caracteres latinos por los musulmanes en la Península Ibérica antes de su expulsión. Hasta el momento no existía ninguna relación de este tipo y es importante su realización, entre otras cosas para evitar que se siga manteniendo la opinión errónea y comúnmente aceptada, de que la aparición de textos pertenecientes a la literatura islámica castellana escritos en caracteres latinos es un hecho que se produjo en fecha muy tardía y que tuvo su origen fuera del territorio español, entre los musulmanes exiliados en Túnez, Argel o Marruecos. Parece difícil sostener esta idea ante la existencia de manuscritos en caracteres latinos redactados en tierras españolas mucho antes de la expulsión.

N° 1.- Oración deprecatoria sin autor ni título. Súplica o plegaria inicial de uno de los manuscritos de Ocaña[39]. Diez folios (1r-11r) publicados por J. Martínez Ruiz[40]. En su artículo Martínez Ruiz no da referencia ni descripción ninguna que nos indique a que manuscrito de los encontrados

---

Junta Islámica (entre los que podemos destacar a Prado, autor del libro *El islam anterior al Islam*) publicadas muchas de ellas por esta asociación de musulmanes españoles en su web *Webislam.com.*

(38) Esta periodización que adoptamos aquí a partir de las obras conservadas identificadas y mencionamos en nuestra relación. No excluimos en ningún momento la posibilidad de la existencia de una literatura islámica castellana anterior al siglo XIV.

(39) Lamentablemente, a pesar de la casi treintena de trabajos sobre estos manuscritos carecemos hasta el momento de una descripción detallada de los mismos. En los innumerables trabajos que Martínez Ruiz y Albarracín Navarro han dedicado a estos manuscritos, editando parcial o íntegramente alguno de ellos, la descripción de los manuscritos es mínima, llegando a veces a ser confusa y contradictoria. Véase Martínez, J. y Albarracín, J. “Libros árabes y aljamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)” y Albarracín “Los manuscritos en árabe de Ocaña (Toledo)”. Los recientes trabajos de Hofman, véase su tesis doctoral *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña*, o su artículo “El manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña”, en el que hace una somera descripción de los manuscritos de Ocaña, tampoco aportan noticias claras, detalladas y definitivas sobre el contenido de estos manuscritos. Esperemos que pronto algún investigador se decida a hacer una catalogación detallada y precisa del contenido de estos manuscritos, de singular valor, entre otros aspectos, para el estudio de la literatura islámica castellana.

(40) Véase Martínez, J., “Versión morisca de la “Súplica inicial” del “Libro del Buen Amor” en un manuscrito inédito de Ocaña”.

en Ocaña pertenece el texto que pública. El autor ofrece una reproducción fotográfica de los folios 9v y 10r. Por la letra del manuscrito y las indicaciones, no del todo precisas que Martínez Ruiz da de los manuscritos encontrados en Ocaña, parece que el texto debe datarse entre finales del siglo XIV y principios del XV.

N° 2.- *Libro de la abluciones* en escritura bilingüe árabe y español en letra gótica cursiva, incluido en uno de los manuscritos encontrados en Ocaña. Juan Martínez Ruiz y J. Albarracín Navarro ofrecen la reproducción fotográfica de uno de los folios de este manuscrito(41). Es de suponer que esta obra es la misma que describe J. Albarracín Navarro(42) titulada el “capítulo en el aguado del debdo” y que según esta autora está incluida en el segundo tomo de un Alcorán árabe (folios 63r-86r) de Ocaña.

N° 3.- El poema de Mahomat el Xartosse, autor del siglo XIV/XV, recopilado en el Cancionero de Baena con el número 522(43). Mahomat al Xartosse, médico del almirante Diego Hurtado de Mendoza, forma parte del grupo de “grandes sabios y letrados de este reino” a los que Sánchez de Talavera plantea una pregunta en torno a cuestiones relativas a como pueden ser compatibles la presciencia divina y la libertad humana(44).

N° 4.- *Leyes de Moros*. El manuscrito original (s. XIII/XIV) se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Uppsala. Una copia de este manuscrito realizada en el siglo XVIII por orden del archivero don Manuel Abella se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia(45).

---

(41) Martínez, J. y Albarracín, J., ob. cit.: 63-65.

(42) Véase Albarracín Navarro, J., ob. cit., p. 58.

(43) Cancionero de Baena: 576- 81. Galmés en “Literatura española aljamiado-morisca”: 129, califica a este poeta erróneamente de “poeta morisco”, es una muestra más de la confusión terminológica de la que venimos hablando en este trabajo. Véase *supra* notas 22 y 25.

(44) En el *Cancionero de Baena* se recogen tanto el planteamiento de la pregunta por parte de Sánchez de Talavera (poema n° 517), como la respuesta de ocho “grandes sabios y letrados” (poemas n° 518 a n° 525) entre los que se encuentra el de Mahomat el Xartosse. Mendoza Negrillo, J. de D., ofrece un análisis de estos poemas y la cuestión principal a la que son respuesta en *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV:* 343-94.

(45) Para una descripción detallada del manuscrito conservado en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, véase Galmés, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia:* 31- 47. Gayangos publicó esta obra en *Tratados de legislación musulmana:* 11-246. Véase además de la bibliografía mencionada supra en la nota 27, Carmona, A., “El autor de las Leyes de Moros”.

N° 5.- Traducción completa del Alcorán, manuscrito T 235 de la Biblioteca Pública Provincial de Toledo, escrito entre abril y julio de 1606[(46)].

N° 6.- *Alquiteb de la Tafria*, fechado en el año 1607[(47)].

N° 7.- *Romance Altísimo Protector*, folios 1r-1v del manuscrito J-64 de la Junta[(48)]. Letra española del siglo XVI.

N° 8.- Fragmento de una aljutba en versión bilingüe árabe y castellano[(49)]. Letra gótica cursiva. Ms. V-12 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

N° 9.- Dos tratados en verso: *La Degüella de Ibrahim* y un canto de las lunas del año en redondillas que comienza "Aquí verás buen hermano / amado de corazón / de las lunas un sermón / puesto en metro castellano". Este manuscrito aparece descrito por P. Gil en su catálogo. Formaba parte de los manuscritos encontrados en Almonacid de la Sierra[(50)]. Actualmente se desconoce su paradero[(51)].

N° 10.- Manuscrito S-1 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia[(52)]. Obra miscelánea que contiene diversos capítulos sobre las excelencias de ciertas prácticas devocionales, narraciones piadosas, la obra *Consejos*

---

(46) Roqué ha editado el texto de este manuscrito en *Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*. Algunos de los errores de esta edición han sido puestos de relieve por López-Morillas, C., en "¿Sirve 'Aljamía' de algo?". López-Morillas publicará en futuro próximo una nueva edición de este manuscrito.

(47) Para una descripción detallada de este manuscrito véase González Palencia, A., "Noticias y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid":128-140. Existe una reproducción digital completa de este manuscrito en la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico (<http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=11000305>). Véase además las referencias bibliográficas dadas supra en la nota 29.

(48) El texto de este romance ha sido publicado por Fuentes Cornejo, T., en *Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica:* 287-289, en la p. 422 publica además una reproducción fotográfica del folio 1r.

(49) Véase la descripción de este manuscrito en Galmés, A., ob. cit., p. 165.

(50) Según Saavedra, E., ob. cit., p. 181, fue hallado dentro del manuscrito J-28 de la Junta, que a su vez fue hallado "en diciembre de 1876, en Almonacid de la Sierra, al practicar un hueco en la cocina de una pobre casa".

(51) Véase Gil, P., "Los manuscritos aljamiados de mi colección", p. 549; y también Saavedra, E., op. cit., p. 181.

(52) Véase una detallada descripción de este manuscrito en Galmés, A., ob. cit.: 11-16; el apéndice *Láminas* incluye la reproducción fotográfica de uno de los folios de este manuscrito.

dados por Mohammad a Alí y las *Coplas sacadas de los castigos del hijo de Edam*(53). Fechado en 1522.

N° 11.- El *Compendio sobre la religión musulmana* de Muhammad Devera. Manuscrito Esp. 397 de la Biblioteca Nacional de París. Escrito poco antes de la expulsión(54).

Entre las obras que no han llegado hasta nosotros pero de las que tenemos referencia, podemos mencionar:

N° 12.- Una obra sobre la vida de Muhammad y su genealogía, escrita con anterioridad al diciembre de 1455, fecha en la que consta que Isa de Gebir entregó un ejemplar de la misma a Juan de Segovia(55).

N° 13.- *La comedia de los milagros de nuestro santo profeta*. Obra que representó varias veces, en fecha indeterminada, hasta que su representación fue prohibida por la Inquisición(56).

---

(53) Galmés publica algunas de estas coplas en ob. cit., pp. 14-16, .

(54) Para un análisis y descripción detallada del contenido de este manuscrito véase Wiegers, G., ob. cit.:175-181. Véase también Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, pp. 57 y 145. Este manuscrito ha sido editado por Suárez García, R., en su tesis doctoral *El tratado de materia religiosa de Mohanmad de Vera*. Una descripción del contenido y estructura de esta tesis doctoral puede verse en *Aljamía*, vol. 16 (2004):77-81.

(55) Véase Wiegers, G., ob. cit.: 75.

(56) "Y este es uno de los milagros que consta en muchas escrituras, así arábigas como castellanas, de adonde sacó el poeta español antes de nuestra expulsión la *Comedia de los milagros de nuestro santo profeta*, la cual se representó un día en la corte mostrando en ella la verdad, y figurándolo con su vestidura verde sembrada de estrellas, y cómo se partió la luna y entró por ella y salió cada media por su manga. Y visto el tribunal de la Inquisición donde preside el demonio, y tiene por consejeros el engaño y ceguedad, este declarar a los tristes inocentes la verdad, estándola representando otro día con grande atención y gusto de los creyentes, enviaron por los comediantes y el poeta, a los unos les vedaron el hacerla, y al otro quisieron castigar. Y dando su descargo y que aquello constaba por sus escrituras auténticas, lo recibieron por tal y le mandaron callase y no lo dijese a nadie, temerosos del vulgo, de suerte que todo aquello que no les está bien publicar para sustentar su débil secta, está prohibido con penas rigurosas que tendrán ellos en el otros mundo.", véase Mami, R., *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid:* 263. La representación de esta obra debió de llevarse a cabo antes de los decretos de conversión forzosa, es decir, antes de 1520.

5.1. Obras de Isa de Gebir muftí y alfaquí mayor de los musulmanes de Castilla(57).

Consideramos apropiado hacer mención aparte de las obras de este autor, debido a la gran influencia que tuvieron y la gran difusión que alcanzaron, lo que hace que ocupen un lugar singular y especial en el corpus de la literatura islámica castellana.

Aunque se atribuye a Isa de Gebir un importante papel en el origen y desarrollo de la literatura islámica en lengua romanceen caracteres árabes (la literatura aljamiada), no hay ningún testimonio o prueba de que este autor hiciera uso de la escritura aljamiada. La versión castellana del Alcorán que escribió por encargo de Juan de Segovia fue sin lugar a dudas escrita en castellano en caracteres latinos(58). Por lo que respecta a su obra *Breviario Sunní*(59), hay claros indicios que muestran que el original debió estar escrito originalmente en castellano en caracteres latinos. Uno de ellos es la presencia de esta obra (acabada de escribir el año 1462) en fecha anterior al 1468 en la biblioteca de Álvaro de Zúñiga, duque de Plasencia(60) y también la presencia (en el año 1616) de otra obra de Isa de Gebir, que puede tratarse también del *Breviario Sunní*, o de una obra de polémica anticristiana, en la Biblioteca del Convento de San Agustín de Salamanca. El hecho de que Juan López de Salamanca escribiera ya en 1462 una refutación a la obra de Isa de Gebir, la cual es de suponer que leería en castellano en caracteres latinos. Además hay que tener en cuenta que de los seis manuscritos que conservan una copia completa del *Breviario Sunní*, sólo uno está escrito en castellano en caracteres árabes(61).

(57) Sobre la vida y obra de este autor véase Wiegers, G., ob. cit. y también Cabanelas, D., *Juan de Segovia y el problema islámico:* 127-64.

(58) Véase Cabanelas, D., ob. cit., especialmente:127-64.

(59) Esta obra ha sido publicada, a partir del manuscrito S-3 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia por Gayangos en “Tratados de legislación musulmana”: 247-421. Por su parte Köster, ha editado una versión crítica comparada de la los manuscritos J-1 de la Junta y 2.076 de la Biblioteca Nacional de Madrid en *Die Aljamiado - Handschrift J 1 de la Junta.*.

(60) “From de presence of this book in the library of the Duchess it would follow that the Breviario Sunni may have had Christian readers (members of the nobility even) who would undoubtedly have consulted the manuscript written in Latin and not in Arabic characters. The same holds true for the anti-Christian polemic.”, Wiegers, G., op. cit, p. 139. Véase De los Ríos, A., ob. cit., vol. VII:. 172.

(61) El único manuscrito en castellano en caracteres árabes que se conserva, el manuscrito J-1 de la Junta, puede ser fechado, según Wiegers, entre 1580 y 1590. Véase Wiegers, ob. cit.: 140.

Wiegers supone que Isa de Gebir escribió primero sus obras en castellano en caracteres árabes y luego el mismo, u otros musulmanes, se encargaron de hacer una versión de las mismas en caracteres latinos(62). Nosotros consideramos que Isa de Gebir escribió todas sus obras en castellano en caracteres latinos y que la redacción de las mismas en castellano en caracteres árabes fue posterior(63). Isa de Gebir es una de las grandes figuras de la literatura islámica castellana sobre la que ejerció una gran influencia, pero al haber escrito sus obras en castellano en caracteres latinos, no puede relacionársele, así como se viene haciendo habitualmente, con el origen, establecimiento y difusión de la literatura islámica castellana o romance en caracteres árabes, es decir, la literatura castellana, o romance, araboaljamiada.

Ofrecemos a continuación una relación de las copias manuscritas escritas en caracteres latinos conservadas de las dos principales obras de este autor.

5.2. Copias del *Breviario Sunní* (escrito en 1462).

N° 14.- Manuscrito S-3 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Fue encontrada por la Inquisición en poder de Juan López, converso y vecino de Villafeliche (Zaragoza)(64). Pascual de Gayangos publicó una edición de este manuscrito(65).

N° 15.- Manuscrito 2.076 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Códice de fines del siglo XVI.(66).

N° 16.- Manuscrito 6.016 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Letra de finales del siglo XVI(67).

N° 17.- Manuscrito J-60 de la Biblioteca de la Junta(68).

N° 18.- Manuscrito del Archivo General de la Nación (México), Ramo

---

(62) Wiegers, G., op. cit, p. 140.

(63) “Only one manuscript survives in Arabic script, and the others, *earlier* in date, are actually in Latin characters. It is possible to argue that ʿIsa´s book may have been written first in a normal Spanish script and subsequently transliterated”, Harvey, L.P., *Muslims in Spain (1500 to 1614):* 132.

(64) Para una descripción detallada del manuscrito véase, Galmés, A., ob. cit.: 25-30.

(65) Gayangos, P., “Tratados de legislación musulmana”: 247-421.

(66) Véase la descripción de este manuscrito en Saavedra, E., ob. cit.: 104.

(67) Ibídem: 105.

(68) Para una descripción detallada de este manuscrito véase Ribera, J., - Asín, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta:* 213-15.

Inquisición, 158 (54): 1, páginas 1-109[69].

5.3. Copias de la traducción castellana del Alcorán encargada por Juan de Segovia.

N° 19.- Códice, mencionado por Iriarte en su catálogo de manuscritos, se conservaba en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. D 113). Actualmente la obra está en paradero desconocido[70].

N° 20.- Edición trilingüe del Alcorán, árabe, latín y castellano, donada por Juan de Segovia a la Universidad de Salamanca[71]. Actualmente esta obra está en paradero desconocido.

6. Conclusiones

La literatura islámica castellana, así como la escrita en otras lenguas romances españolas, forma parte del corpus general de la literatura islámica española. Existió una literatura islámica española en caracteres latinos como mínimo desde el siglo XIV. No hay ninguna prueba documental de que Isa de Gebir escribiera sus obras castellanas utilizando caracteres árabes, por lo tanto no se le puede considerar como el padre de la literatura aljamiada. Es evidente que hay que replantearse las hipótesis cronológicas y sobre el origen de la literatura islámica castellana que no se ajustan a estas evidencias.

Los textos castellanos araboaljamiados forman parte de un subgrupo de la literatura islámica en lengua romance que, a su vez, no es más que una parte del corpus general de la literatura islámica española.

Es necesario el establecimiento de criterios generales de clasificación que ayuden a fijar de modo científico el corpus de textos que forman parte de la literatura islámica española. Así como es necesario que los investigadores unifiquen sus criterios de trabajo en este sentido, para, entre otras cosas, evitar la confusión, que como hemos visto a lo largo de este artículo, reina incluso

(69) Véase Feliciano, M.J., "Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del 'Breviario Sunní' en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)". De este artículo existe una versión digital en <http://www.arabismo.com/biblioteca/almonacid/a2/breviario_sunni.html>.

(70) Se trataría de la traducción realizada por Isa de Gebir por encargo de Juan de Segovia. Véase Cabanelas, D., ob. cit., especialmente pp. 127-164. Ver además Wiegers, G., ob. cit.: 98-114.

(71) Véase Cabanelas, D., ob. cit.: 160-164. Podría tratarse de la misma obra que la n° 19, que primero hubiera formado parte de los fondos de la Biblioteca de Salamanca y pasando a formar parte posteriormente de los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid.

entre los especialistas en el tema.

Por último mencionar que así como parte de los romanistas existe una gran profusión de estudios y ediciones de textos islámicos en lengua romance, destacando por su gran labor en este terreno la Escuela Aljamiadista de Oviedo fundada por Galmés de Fuentes, es de lamentar la poca atención que estas obras han recibido y reciben, por parte de los arabistas e islamólogos[72], más cuando el rasgo fundamental de esta literatura y el que la define como tal, es el hecho, precisamente, de ser una literatura islámica.

OBRAS CITADAS

ABBOUD-HAGGAR, Soha. "Las *Leyes de Moros* son el libro de al-Tafrî`" en *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4 (1997): 163-201.

ABBOUD-HAGGAR, Soha. *El tratado jurídico de Al-Tafrî` de Ibn al-Ǧallâb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza). Edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe*, Zaragoza, 1999.

ABBOUD-HAGGAR, Soha. "Entre manuscrito aljamiado y original árabe" en M.J. Viguera / C. Castillo Castillo, *Los manuscritos árabes en España y Marruecos: Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún*, Granada, 2005: 209-234.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina. "Los manuscritos en árabe de Ocaña (Toledo), en Viguera, María Jesús y Castillo Castillo, Concepción. *Los manuscritos árabes en España y Marruecos: Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún*, Granada, 2005: 55-63.

AL-FARUQI, Ismail Raji. *Toward Islamic English*, Michigan, 1986

(72) "Bien a nuestro pesar, debemos señalar con intención crítica constructiva que los arabistas, particularmente españoles, han desdeñado en general participar en esta labor, que ha recaído casi siempre sobre los hombros de romanistas, con formación arabística a veces menor de lo deseable, lo que ha generado un erróneo posicionamiento, como si se tratara de una parcela más de los estudios románicos, con escasa visión de que estos estudios son parte normal de la islamología, donde importa mucho conocer el entorno cultural islámico (...). Cuando arabistas con suficiente preparación romanística, o romanistas bien pertrechados de conocimientos islamológicos y lengua árabe aborden estos temas los resultados pueden ser espectacularmente mejores.", Corriente, F., *Romanica Arabica. Tres cuestiones básicas: arabismos, "mozárabes" y "jarchas":* 15.

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia Crítica de la Literatura Española*, T. III (1863) y V (1864), Madrid.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando. *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988.

BOSSONG, Georg. "Moriscos y sefardíes: variedades heterodoxas del español", en C. Strosetzki / J.F. Botrel / M. Tietz (eds.), *Actas del I Encuentro Franco-Alemán de Hispanistas (Mainz 1989)*, 1991: 368-92.

BUSELL THOMPSON, Billy. "La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el Poema de José (Yúçuf) y el Poema en alabanza de Mahoma", en M. Criado de Val (dir.), *Literatura hispánica, Reyes Católicos y descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el descubrimiento*, Barcelona, 1989: 164-170.

CABANELAS, Darío. *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952 (reedición facsímil, Granada, 2007).

CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1978.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso."El autor de las Leyes de Moros", en *Homenaje al prof. José María Fórneas Besteiro*, II, Granada, 1995: 957-962.

CASASSAS CANALS, Xavier. "Islamisches Deutsch", en prensa.

CERVERA FRAS, María Jesús. "Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)", en *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), Zaragoza: 165-187.

CORRIENTE CÓRDOBA, Federico. *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jaló*n, Zaragoza, 1990.

CORRIENTE CÓRDOBA, Federico. *Romanica Arabica. Tres cuestiones básicas: arabismos, "mozárabes" y "jarchas"*, Madrid, 2008.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard. *Historia de los moriscos*, Madrid, 1985.

FELICIANO CHAVES, María Jesús. "Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del 'Breviario Sunní' en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)", en *Aljamía*, 13 (2001): 48-51.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Francisco. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla. Considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, 1866.

FUENTES CORNEJO, Toribio. *Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios*, Madrid, 2000.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. *Historia de los amores de París y Viana*, Madrid, 1970.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. “Literatura española aljamiado-morisca”, en W. Mettmann (dir.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. IX (*La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIVe et XVe siècles*), Heildelberg, 1985.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. *Literatura Gnómica. Dichos de los siete sabios de Grecia. Sentencias morales en verso*, Madrid, 1991.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid, 1998.

GARCÍA ARENAL, Mercedes. *Los moriscos*, Madrid, 1975 (reedición facsímil con introducción de M.A. de Bunes, Granada, 1996).

GAYANGOS, Pascual de. “Tratados de legislación musulmana. 1° Leyes de Moros del siglo XIV, 2° Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia: año de 1462”, en *Memorial Histórico Español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, Tomo V, Madrid, 1853, pp. 1-449

GAYANGOS, Pascual de y VÉDIA, Enrique de. “Notas y adiciones de los traductores” en M.G. Ticknor, *Historia de la Literatura Española*, T. V, Madrid, 1856: 422-29

GIL Y GIL, Pablo. “Los manuscritos aljamiados de mi colección”, en *Homenaje a D. F. Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel. “Noticias y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid”, *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*, Madrid, 1915: 128-40

HARVEY, L. Patrick. *Muslims in Spain (1500 to 1614)*, Chicago, 2005

HEGYI, Omar. “El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas”, en Álvaro Galmés de Fuentes, *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Departamento de*

Filología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo 10 al 16 de julio de 1972, Madrid, 1978: 147-64.

HEGYI, Omar. “Consideraciones sobre la literatura aljamiada y los cambios en el concepto aljamía”, en *Iberoromania* 17 (1983), Tübingen: 1-16

HEGYI, Omar. “Una variante islámica del español: la literatura aljamiada”, en *Homenaje a Don Álvaro Galmés de Fuentes*, Tomo I, Madrid, 1985: 647-55;

HEGYI, Omar. “Die Sprache der Aljamiadoliteratur und der Moriscos”, en: Günter Holtus / Michael Metzeltin / Christian Schmitt, *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, Band II:2 (Die einzelnen romanischen Sprachen und Sprachgebiete vom Mittelalter bis zum Renaissance), Tübingen, 1995: 736-53.

HEGYI, Omar. “Sprache im Grenzgebiet zwischen Islam und Christentum: Die Aljamiadoliteratur”, en: Jens Lüdtke (Ed..), *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburstag*, Tübingen, 1996: 325-33;

HOFMAN, Iris. *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña*, Tesis Doctoral inédita presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 2001, http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fll/ucm-t25557.pdf.

HOFMAN, Iris. “El manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003): 119-127

JACOBSEN, Christine. *Staying on the Straight Path. Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*, Tesis Doctoral inédita, University of Bergen, 2006.

KÖSTER, Christina. *Die Aljamiado - Handschrift J 1 de la Junta. Edition mit Sprachwissenschftlichen Kommentar und Vergleich nebst Glossar unter Berücksichtigung von Ms 2.076 de la Biblioteca Nacional*, 2 vols., Ratingen, 1993, Tesis Doctoral inédita.

LABARTA, Ana. “Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 37 (1977-78): 177-97

LASARTE LÓPEZ, José Antonio. *Poemas de Mohammad Rabadán. Cantos de las lunas - Día del Juicio - Discurso de la luz - Los nombres de Dios*, Zaragoza, 1991

LEHFELDT, Werner. *Das serbokroatische Aljamiado-Schrifttum der bosnisch-herzegovinischen Muslime*, München , 1969.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo. “El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235” en *Sharq al-Andalus*, 16-17 (1999-2002): 263-84.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo. “'Trilingual' Marginal Notes (Arabic, Aljamiado and Spanish) in a Morisco Manuscript from Toledo”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 103, n°. 3 (1983): 495-503

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo. “¿Sirve 'Aljamía' de algo?”, en, *Aljamía*, vol. 14 (2002): 110-12.

MALAK, Amin. *Muslim Narratives and the Discourse of English*, Albany, 2005

MAMI, Ridha. *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Edición, estudio lingüístico y glosario*, Madrid, 2002

MARTÍNEZ RUIZ, José. “Versión morisca de la “Súplica inicial” del “Libro del Buen Amor” en un manuscrito inédito de Ocaña”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, t. XXXII (1976): 323-47.

MARTÍNEZ RUIZ, José y ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina. “Libros árabes y aljamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)” en Revista de Filología Española, 55: 1/2 (1972): 63-66

MENDOZA NEGRILLO, Juan de Dios. *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, 1973

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio*, Granada, 1952.

MOHRMANN, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vols., Roma, 1961

MONTERO MUÑOZ, Raquel. “Las traducciones moriscas y el español islámico: los manuscritos Toledo 235 y RAH 11/9397 (olim S 5)”, en F. Sánchez Miret (Ed.), *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica. Salamanca, 24-20 septiembre 2001*, vol. IV, Tübingen, 2003: 215-22.

PENELLA ROMA, Juan. *Los moriscos españoles emigrados al norte de África después de la expulsión*, Barcelona, 1970, Tesis doctoral inédita.

PENELLA ROMA, Juan. “Littérature morisque en espagnol à Tunis” en M. de Epalza - R. Petit (Eds.) *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, 1973: 187-98.

PRADO, Abdennur. *El islam anterior al Islam*, Barcelona, 2007.

RHEINFELDER, Hans. *Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern*, Geneve-Firenze, 1933 (reimpresión, Hildesheim-Zürich-New York, 1982).

RIBERA, Julián - ASÍN PALACIOS, Miguel. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticias y extractos por los alumnos de la Sección Árabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid, 1912

ROQUÉ FIGULS, Luis. *Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*, Barcelona, 2001

SAAVEDRA, Eduardo. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública el 29 de Diciembre de 1878*, Madrid, 1878

SUÁREZ GARCIA, Raquel. *El tratado de materia religiosa de Mohammad de Vera (Ms. 397 Esp. de la Biblioteca Nacional de París)*, Universidad de Oviedo, 2004.

TRUBETZKOY, Nikolai. “Proposition 16”, en *Actes du Premier Congress International de Linguistes a la Haya*, Leyden, 1930.

VAN KONINGSVELD, P. SJ. “Andalusian-Arabic manuscripts from christian Spain: a comparative intercultural approach” en *Israel Oriental Studies* (1992), pp.75-110.

VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio. “La datación de los manuscritos aljamiado-moriscos”, en *Estudios Románicos. Homenaje al profesor Luis Rubio. II*, vol. 5° (1987-88-89): 1419-39.

VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio. “La literatura aljamiado-morisca del exilio”, en M. de Epalza (Ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià*, Barcelona, 1994: 183-93.

VIGUERA, María Jesús. *Aragón musulmán. La presencia del Islam en el valle del Ebro*, Zaragoza, 1988.

WIEGERS, Gerard. *Islamic literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden-New York-Köln, 1994

WIEGERS, Gerard. “Datation et localisation des codices espagnols écrits en caractères arabes (Aljamiado): Problèmes et perspectives”, en Binebine, Ahmed-Chouqui (ed.), *Le manuscrit arabe et la codicologie*. Rabat 1994, pp. 21-30.

LES RELATIONS COMMERCIALES ENTRE LE ROYAUME ABDELWADIDE DE TLEMCEN(1) ET LES VILLES DU SUD DE L'EUROPE OCCIDENTALE À PARTIR DU MILIEU DU XIIIe SIÈCLE JUSQU'AU MILIEU DU XVIe

Belkacem **DAOUADI***
Université Jean Moulin-Lyon III / CNRS

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 115-148

Resumen: El comercio floreciente entre el reino de Tremecén y la Europa mediterránea occidental tuvo entre 1235 y 1554 un primer protagonismo de los puertos italianos, que hicieron de intermediarios con el resto, sustituídos más tarde por los franco-provenzales y en una última etapa por los catalano-aragoneses. Este periodo convirtió al reino de Tremecén en una encrucijada de intercambios entre el Magreb y Europa que fundamentaron la prosperidad y la solidez del estado ziyyaní.

Palabras clave: Tremecén; Aragón; Cataluña; Repúblicas Italianas; Venecia; Génova; Florencia; Pisa; Sur de Francia; Marsella; Montpellier; prosperidad e intercambios comerciales.

Abstract: Italian seaports played a major mediation role in the flourishing trade activity between the kingdom of Tlemcen and western Mediterranean Europe in 1235 and 1554. Later on, they were substituted by the Franco-Provençal seaports, and at a late stage by the Catalan -Aragonese. This period made the kingdom of Tlemcen a true crossroad of trade between the Maghreb and Europe, setting the basis of the prosperity and strength of the *ziyyani* state.

Key words: Tlemcen; Aragon; Catalonia; Italian Republics; Venice; Genoa; Florence; Pisa; South of France; Marseille; Montpellier; prosperity and trade.

---

(1) Connu aussi sous le nom de « Royaume ziyyanide, ou abdelwadide ».
* E-mail: belkacemdaou@yahoo.fr

ملخص البحث: كان النشاط التجاري المزدهر بين مملكة تلمسان وغرب أوروبا المتوسطية بين سنتي 1235 و1554 يعتمد على الموانئ الإيطالية التي اضطلعت بدور الوسيط بين سائر الموانئ؛ وقامت مقامها فيما بعد الموانئ الإفرنجية وفي المرحلة الأخيرة الموانئ القطلانية الأرغونية. ونتيجة لهذا النشاط التجاري الكثيف تحولت مملكة تلمسان في تلك الفترة إلى ملتقى للتبادل بين المغرب وأوروبا مما أضفى على الدولة الزيانية ازدهارا ورسوخا بالغين.

كلمات مفاتيح: تلمسان؛ أرغون؛ قطلونية؛ الجمهوريات الإيطالية؛ البندقية؛ جنوة؛ فلورنسا؛ بيزا؛ جنوب فرنسا؛ رمسيليا؛ مونبلييه ، الازدهار والتبادل التجاري.

0. Introduction

Il est difficile de dater le début des relations commerciales entre les villes du sud de l'Europe occidentale et le Maġrib musulman car les sources historiques à ce sujet sont plutôt rares, voire inexistantes. Les historiens se satisfont de repères approximatifs et emploient des expressions comme « au début du siècle » ou « à la fin du siècle ». Les sources font apparaître que les chrétiens de quelques villes du sud de l'Italie établirent des relations commerciales avec les musulmans du bassin occidental de la Méditerranée depuis le IVe/Xe siècle(2).

Dès le début du Ve/XIe siècle, dans la plupart des ports maghrébins, des commerçants de différentes confessions venaient de diverses régions d'Europe. Aussi la présence des commerçants italiens, provençaux et catalans devint particulièrement importante dans les ports d'Oran et de Honein. Ces deux ports sont essentiels pour le pouvoir abdelwadide qui les utilisait pour l'importation et l'exportation de marchandises. Ces relations commerciales continuèrent à un rythme soutenu entre les villes côtières du Maġrib et les villes méridionales de l'Europe occidentale, surtout après la chute de la dynastie almohade(3), lors de l'avènement des Hafsides en Ifrīqiyā, des Abdelwadides en Algérie et des Mérinides au Maroc.

Et ce fut malgré les relations diplomatiques entre ces deux régions, très tendues à cause des troubles chroniques liés à la piraterie, aux raids militaires et aux croisades successives notamment celle de Louis IX sur l'Ifrīqiyā en 1270.

(2) Y. RENOUARD, *Les hommes d'affaires italiens au Moyen-Âge*, Paris. 1949, pp.7, 8.

(3) A. DHINA, *Les états de l'occident musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles : Institutions gouvernementales et administratives*, Alger 1984, pp. 404 405.

Ces évènements ralentiront ainsi le commerce sans jamais l'interrompre vraiment ; la croisade de St Louis n'affecte pas vraiment le commerce de Tlemcen. Aussi, de nombreux traités furent-ils signés pour garantir la sécurité des transactions et instaurer un climat de paix propice au développement commercial[(4)].

Depuis la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle, les commerçants italiens, français, aragonais et catalans furent nombreux à s'installer dans les villes d'Oran, de Tlemcen et de Honein, à partir desquelles ils menèrent leurs transactions, car la plupart des commerçants chrétiens s'activaient principalement dans les villes côtières et dans la capitale ziyyanide, Tlemcen[(5)].

Ainsi nous traitons d'abord du commerce florissant entre le royaume de Tlemcen et les Italiens, très actifs et en avance sur leurs concurrents ; viennent ensuite les Français (notamment les Provençaux), qui jusque-là prenaient les Italiens pour intermédiaires. Dans une dernière étape, interviennent les Catalans et les Aragonais qui vont finalement dominer le bassin occidental de la Méditerranée.

1. Les relations commerciales entre le Royaume de Tlemcen et les républiques italiennes.

Depuis la première moitié du XIIe siècle, c'est-à-dire l'époque almohade, les activités commerciales devinrent dynamiques et prospérèrent grâce à la construction d'une véritable infrastructure portuaire dans les villes des deux rives de la Méditerranée et aux traités commerciaux[(6)]. Les Italiens dominaient le transport et la distribution des marchandises sur toute la Méditerranée. A Oran et à Honein, se trouvaient des dépôts pour stocker les marchandises. Il revenait alors aux Italiens de fournir les commerçants musulmans. Aussi, ils se chargèrent de transporter les voyageurs selon l'itinéraire Maġrib-Mašriq et en

(4) L. DE MAS LATRIE, *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique du Nord au Moyen-Âge,* Henri Plon imprimeur-éditeur, 8 rue Garancière, Paris, 1866, t. 1, p. 170.

(5) *Ibid*. t. 1, p.183.

(6) R. BRUNSCHVIG, *La Berbèrie orientale sous les hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve, 11 rue Saint Sulpice, Paris, 1940, t. 1, p. 25.

sens inverse(7).

Mais au début du XIIIe siècle, la violente rivalité commerciale entre Gênes, Pise et Venise diminua les échanges commerciaux avec le Maġrib musulman, sans oublier les effets néfastes de la croisade menée par Louis IX. Le commerce ne reprend vraiment qu'avec la signature du traité de Crémone instaurant la paix entre ces républiques, le 22 août 1270(8)

Au début du XIVe siècle, se constitua l'Etat Ottoman en Asie mineure. Aussi dès le XIVe siècle, les Turcs se tournèrent vers le commerce et leur flotte concurrença sérieusement les Italiens. Ceux-ci quittèrent le bassin oriental de la Méditerranée non sans grandes pertes. Ils concentrèrent alors leurs efforts sur le bassin occidental pour combler leurs pertes et en tirer beaucoup d'avantages tant ce bassin tenait une grande place dans le commerce mondial(9). La région présentait des conditions favorables aux intérêts italiens. En effet, même s'il construisait des navires, le Maġrib n'avait pas de véritable industrie navale capable de concurrencer les pays d'Europe, ce qui permit aux Italiens d'avoir le quasi-monopole du transport des marchandises et des personnes entre le Maġrib et le Mašriq d'une part, et entre le Maġrib et les pays chrétiens d'autre part.

Mais c'était la route de l'or qui attirait le plus les Italiens. L'or était apporté du Soudan par les commerçants de Tlemcen entre autres, par l'intermédiaire desquels l'Europe était approvisionnée. Les Italiens vinrent au Maġrib notamment pour en acheter. Au cours du XVe siècle, les Italiens convoitaient une grande partie du commerce de l'or à Tlemcem et au Maġrib extrême(10). Mais, à la fin du XVe siècle, malgré leurs efforts énormes pour dominer toutes les routes maritimes du bassin occidental de la Méditerranée, ils ne purent résister à la forte concurrence des Aragonais au Maġrib central. C'est alors que les Italiens furent contraints de passer par Cadix en Espagne pour leur approvisionnement en or, n'ayant plus directement accès aux ports

(7) E. PELLISSIER, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Algérie*, Paris : Imprimerie Royale, 1844. pp. 10 et 404.

(8) R. BRUNSCHVIG, *La Berbèrie…*, t. 1, p. 25.

(9) J. HEERS, « Le Sahara et le commerce méditerranéen à la fin du Moyen-Âge» *Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger*. Alger, 1958, t. 16, p. 247.

(10) LEON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, Nouvelle édition, traduite de l'Italien par A. Epaulard, Paris, 1956, t. 1, pp. 110-115. Voir aussi J. HEERS, *op. cit*., p. 252.

maghrébins[(11)].

Après ce tableau des relations commerciales entre Tlemcen et la péninsule italienne en général, il importe maintenant de considérer les rapports des républiques italiennes en particulier. En effet, chaque république avait ses intérêts propres et agissait en fonction des circonstances, car ces républiques étaient indépendantes les unes des autres. Nous étudierons donc les relations commerciales avec Tlemcen de chaque des quatre républiques suivantes : Gênes, Venise, Pise et Florence.

1.1. Les échanges commerciaux entre le royaume de Tlemcen et la république de Gênes

La situation géographique de Gênes favorisa son destin maritime. Mais ce fut avec les croisades que l'industrie navale de Gênes se développa vraiment et prit son essor[(12)]. La flotte génoise dut, en effet, participer au transport des troupes croisées et de leur approvisionnement. Cette flotte allait ensuite servir à concrétiser l'ambition de Gênes d'élargir sa sphère d'influence maritime en conquérant le bassin occidental de la Méditerranée.

Les relations entre Gênes et le Maġrib étaient dominées par la piraterie et les assauts militaires lancés par chacune des deux parties. Les Génois attaquèrent les côtes nord africaines du Maġrib, de Bougie au Maroc en 535-33/1137-38. Ces troubles susceptibles de gêner le commerce remettaient en cause les fondements mis en place pour le développement des échanges commerciaux futurs. Gênes devait alors resserrer ses liens commerciaux avec les Almohades et accoster à Oran en 1179[(13)]. C'était un commerce florissant surtout pendant le premier quart du XIIIe siècle[(14)].

Afin de garantir le statut quo et protéger ses intérêts, Gênes a essayé de contrôler les côtes du sud de la France, la Provence et le Languedoc, mais en

(11) LEON L'AFRICAIN, *op. cit*., t. 1, p. 120. Voir aussi L. DE MAS LATRIE, *op. cit*, t. 1, p. 338.

(12) R. BRUNSCHVIG, *op. cit*., t. 1, p. 25.

(13) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maġrib au XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1966, p. 134.

(14) R.H. BAUTIER, « Les relations commerciales entre l'Europe et l'Afrique du Nord et l'équilibre économique méditerranéen du XIIème au XIVème siècle » *Bulletin Philologique et Historique (jusqu'en 1715)* du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1953 et 1954 (paru en 1955), pp. 399-416.

vain. Gênes entra aussi en concurrence avec Pise, la Sardaigne, la Corse et la Sicile. Mais cela n'empêche pas qu'à la fin du XIIIe siècle, l'activité commerciale de Gênes était en déclin, ce qui était probablement lié à la montée en puissance des Catalans qui, en entretenant de bons rapports avec les gouvernants du Maġrib Central et de Tlemcen en particulier, favorisaient leur commerce au détriment des Génois.

Une autre cause pourrait être trouvée avec les croisades. En effets, les Italiens en général et les Génois en particulier, en prenant conscience des énormes opportunités qu'offraient à cette occasion les routes de l'Orient, concentrèrent tous leurs efforts et forces sur ces nouveaux marchés prometteurs(15). Ce qui revint à avantager le bassin oriental par rapport au bassin occidental de la Méditerranée.

Mais le bassin oriental fut bientôt menacé par la montée en puissance de l'Etat ottoman qui occupa les routes commerciales d'Orient(16). Les Génois furent contraints de reculer vers la seconde moitié du XVe siècle. Ils subirent une grave perte d'influence et leur rang dans le commerce international diminua. Les Génois se rabattirent alors sur le bassin occidental et sur le commerce avec les ports maghrébins, surtout Tlemcen, pour compenser les pertes subies par leur retrait d'Orient. Tlemcen les intéressa pour sa situation de carrefour des grandes voies commerciales et de la route de l'or.

De nombreux commerçants Génois pénétrèrent dans les territoires intérieurs du Maġrib central attirés par le commerce de l'or. C'est ainsi qu'Antonio Malfante atteignit le Touat en passant par Tlemcen(17). Devant l'importance décisive du commerce avec le Maġrib central, pour le favoriser, le sénat de Gênes décida d'exonérer de toute taxe les marchandises des commerçants génois en provenance du Maġrib.

Des difficultés apparurent avec la concurrence des autres républiques italiennes, notamment Venise et Florence, et celle des Français(18). Malgré tout cela, la présence commerciale de Gênes resta considérable comme à Oran et Honein, et ce jusqu'au début du XVIe siècle, date des premiers assauts militaires espagnols contre les côtes du Maġrib central(19).

---

(15) *Ibid.*, p. 416.
(16) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, *t.* 1, pp. 337-338.
(17) J. HEERS, *op. cit.*, p. 253.
(18) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, t. 1, p. 337.
(19) LEON L'AFRICAIN, *Description…*, *op. cit.*, t. 2, p. 324.

1.2. Les relations commerciales avec la république de Venise

Comme Gênes, Venise jouissait d'une situation géographique favorable au commerce maritime. C'est à la fin du XIe siècle que Venise connut une certaine indépendance suite au déclin de l'empire byzantin. Durant le même siècle, on procéda à la construction des flottes maritimes pour transporter les croisés dans le bassin oriental de la Méditerranée où les Vénitiens concentrèrent leur activité sans pour autant négliger le bassin occidental, qui fut le théâtre de la navigation des bateaux vénitiens, sillonnant différents ports dont celui d'Oran(20).

Il est difficile de déterminer la date de commencement et l'activité commerciale des Vénitiens à Oran où dans les autres villes ziyyanides. Néanmoins, leur commerce dans le bassin occidental de la Méditerranée connut la même évolution que celle des Génois, et surtout de la deuxième moitié du XIIe siècle à la première moitié du XIIIe siècle ou il atteignit son point culminant pour décliner ensuite.

Plus tard, il retrouva sa vigueur dans le bassin occidental devant la recrudescence de la force ottomane qui domina les routes commerciales de l'Asie, et particulièrement après les croisades(21) menées par Louis IX contre Tunis (l'Ifrīqiyā) en 1270 et la trêve de Crémone conclue la même année entre Gênes, Pise et Venise.

Les Vénitiens ne tardèrent pas à réaliser l'importance du commerce avec Tlemcen et les autres villes maghrébines. Ils s'évertuèrent à s'occuper du commerce de l'or à Oran et à Tunis, acheminé du Soudan, pour compenser les pertes de leur commerce du Mašriq. Ils prirent possession d'un fondouk à Tlemcen, puis d'un autre à Oran dès le XIVe siècle. Le port des Mers el-Kébir à Oran était en effet fréquenté par les grands navires vénitiens(22).

En 879/1483, l'émir de Tlemcen Muḥammad, al-Ṯābitī (872-910 / 1468-1505) envoya un émissaire à Venise pour lui proposer l'ouverture d'un consulat et la conclusion d'un traité de paix et d'échange commercial, étant donné que leur fondouk était sous l'égide du Consul aragonais. Il réitéra la même proposition en mars 894/1488(23) mais nous n'avons pas pu savoir les suites données par les Vénitiens à cette proposition.

---

(20) Y. RENOUARD, *Les hommes d'affaires italiens au Moyen-Âge*, Paris, 1949, pp. 7-8.

(21) R. BRUNSHVIG, *La Berbèrie…*, t. 1, p. 269.

(22) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, p, 266.

(23) B. DOUMERC, « Venise et la dynastie hafside à la fin du XVe siècle » *Cahiers de Tunisie*, t. XXIX, n° 117-118, 1981, p. 573.

Au début du XVIe siècle, les navires vénitiens se rassemblaient pour entreprendre leur périple à partir de la deuxième moitié de juillet de chaque année. Et ce, à travers les ports de la Méditerranée vers le sud, en direction du sud de Tripoli, puis ils bifurquaient vers le nord de Djerba pour atteindre l'Ifrīqiyā orientale et septentrionale. Ensuite, ils accostaient dans les ports du Maġrib central et, en premier lieu celui d'Oran pour y rester dix jours, alors qu'ils ne dépassaient pas quatre jours dans les ports d'Alger ou Bougie. D'Oran, les navires poursuivaient leur périple en direction du Maġrib extrême[(24)] pour continuer vers l'Andalousie et le royaume aragonais. Enfin, ils retournaient en Italie à travers Majorque.

Ce long périple exigea des commerçants italiens, dont les Vénitiens, la création de la Mudda (1430), appelé autrement « la conserve de la Barbarie », qui désignait un itinéraire commercial qui les reliait aux pays du Maġrib, en toute sécurité. La création de cette Mudda permit l'approvisionnement du Maġrib musulman en marchandises importées d'Orient par les Vénitiens[(25)]. Les Aragonais entrèrent en compétition avec Venise, ce qui provoqua des conflits entre les marins vénitiens et l'Amiral Villaminin, commandant de la flotte aragonaise en 893/1487.

En 906/1501, les Espagnols mirent un terme à la Mudda vénitienne et obligèrent les chrétiens à emprisonner les musulmans embarqués sur leurs bateaux et à confisquer leurs biens. En 911/1506, on empêcha Domenico Capello d'accoster comme à son habitude au port d'Oran. Les ports de Tlemcen firent l'objet de batailles incessantes entre Espagnols et Vénitiens, jusqu'à ce que les Espagnols occupent Tlemcen en 915/1509[(26)].

La république vénitienne adressa une pétition à François Cornavo, Consul de Venise auprès de Charles Quint le 22 mai 1518. Elle y exposa le fait qu'à l'époque où Oran appartenait aux musulmans, les Vénitiens ne payaient que la moitié des droits d'entrée, et que les Aragonais réclamaient désormais 10% à l'entrée et 10% à la sortie[(27)]. Enfin les Vénitiens furent mis dans l'obligation de quitter le port d'Oran pour retourner au port de Honein, et ils trouvèrent à

(24) R. BRUNSHVIG, *La Berbèrie,* t. 1, pp. 269, 270.
(25) B. DOUMERC, *op. cit.,* p. 573.
(26) B. DOUMERC, *Ibid,* pp. 579, 580.
(27) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.,* t. 1, p. 273

Tlemcen des conditions favorables à leur commerce(28).

1.3. Les relations commerciales avec la république de Pise

Les Pisans entrèrent en contact avec les Musulmans sur le littoral des villes maghrébines dès le Xè siècle. Quant à leur relation, elle fut tantôt commerciale, tantôt belliqueuse et particulièrement après l'intervention des croisades. Concernant l'activité commerciale entre Pise et Tlemcen, Dufourcq rapporte que les Pisans fréquentaient le port d'Oran depuis 686/1186(29).

Par exemple, homme d'affaire de Pise, un certain Gualdo Rinucchi, s'associa par un acte commercial *zamāla*(30) à Lorenzo Bendacchi qui lui fournit 150 florins pour commencer avec les pays du Maġrib. Gualdo Rinucci voyaga dans un navire de la compagnie maritime Giovanni Dell Agnello. Cette compagnie envoya elle-même une cargaison à Mostaganem pour vendre des marchandises et s'approvisionner en laine en 762/1360(31). La compagnie maritime connut un tel essor qu'elle devint une force politique à Pise. On trouva bientôt certains de ses membres dans les sphères du pouvoir, ce qui encouragea la conclusion de traités commerciaux et de paix avec le Maġrib, dont le royaume ziyyanide(32).

Mais le XVe siècle marqua le déclin des échanges commerciaux entre Pise et les pays du Maġrib à cause de la domination de Florence qui annexa Pise.

1.4. Les échanges commerciaux avec la république de Florence.

A partir de 863/1458, les Florentins entreprenaient des voyages depuis les ports de Porto Pisano et de Livourne au cours de mois d'avril ou d'août en direction de Gênes. De là, ils repartaient pour Tunis. Puis ils accomplissaient un périple qui les menait à Alger, Oran et Honein où ils séjournaient respectivement six mois et trois jours et ceci avant d'atteindre les ports

---

(28) G. MARÇAIS, « Honein, recherche d'archéologie musulmane » *Revue Africaine*, 4e trimestre, 1928, p.108.

(29) CH. E. DUFOURCQ, *L'Espagne…*, p. 134, note 3.

(30) « *Al-zamāla* » est un acte commercial officiel, à Venise on l'appelle « colleganza ». Dans les autres villes d'Italie on utilise le terme « commenda ». A. ZAYTŪN, *al-ʿalāqāt al-iqtiṣādiya bayn al-šarq wa-l-ġarb fī l-ʿuṣūr al-wusṭā*, Damas, 1980, p. 37.

(31) MEKIA BENSACI, « Familles et individualités pisanes » *Cahiers de Tunisie*, t. 28, n° 113-114, 1980, p. 108.

(32) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, t. 1, p. 255.

andalous[33]. A son tour, le commerce florentin était très actif et régulier dans les ports du Maġrib jusqu'à la seconde moitié du XVe siècle[34]. Seules les offensives répétées menées par les Espagnols sur les ports d'Oran perturbèrent sérieusement son évolution sous le Royaume abdelwadide.

2. L'activité commerciale entre le royaume tlemcenien et les villes meridionales de la France

Dès la fin du XIe siècle, les centres commerciaux de Marseille, Montpellier et Narbonne émergèrent au sud de la France. Leurs économies reposaient essentiellement sur les ressources de l'activité commerciale, à la faveur de sa géographie maritime qui lui donnait accès à la Méditerranée.

Les relations commerciales entre ces provinces et les pays maghrébins débutèrent dès la fin de la première moitié du XIIe siècle. A ce titre, les Français occupèrent la seconde place après les républiques italiennes. Ils cessèrent de passer par l'intermédiaire de Gênes afin de traiter directement avec les Maghrébins à la fin du XIIIe siècle[35]

Narbonne ne tardera pas à s'effondrer à cause de l'encombrement de ses ports par les résidus et les épaves[36] ; ce qui explique son éclipse par rapport à Marseille et Montpellier. Le port d'Oran joua alors le rôle d'intermédiaire entre Tlemcen et Narbonne.

2.1. Le commerce entre le Royaume de Tlemcen et Marseille

L'activité commerciale entre Tlemcen et Marseille devint régulière après que Marseille a conclu un traité de paix et de commerce avec Gênes en 533/1138. Ce traité prévoyait que Gênes mis en relation Marseille avec l'Etat almohade[37]. Ce traité permit à Marseille d'accéder pour la première fois aux ports du Maġrib sous la protection des Génois[38].

Les Marseillais développèrent une activité commerciale qui atteignit son apogée au XIIIe siècle. Et ce, d'après des registres commerciaux datant de 654/1255 et 68/1288 trouvés aux archives de Marseille qui montrent que les

(33) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, t. 1, p. 333
(34) L. DE MAS LATRIE, *Ibid*, t. 1, p. 335.
(35) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie…*, t. 1, p. 273.
(36) *Al-Mawsūʿa al-ʿarabiyya al-muyassara*, Le Caire, 1960, p.182.
(37) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, t. 1, p. 88.
(38) *Ibid*, t. 1, p. 89 et t. 2, p. 17.

Marseillais fréquentaient ainsi les ports du Maġrib et en particulier les ports ziyyanides d'Oran et de Bougie(39). Les commerçants marseillais de cette époque bénéficièrent de privilèges par rapport à leurs confrères européens. A cet égard, ils disposèrent d'un fondouk à Oran, en plus de comptoirs commerciaux supervisés par des consuls, tantôt résident, tantôt en déplacement(40).

Les possesseurs de capitaux et les banquiers, à l'instar de la famille Manduel(41), donnèrent une impulsion décisive au commerce entre Marseille et le Maġrib. Le rôle par exemple du fameux Etienne Manduel dans la première moitié du XIIIe siècle était remarquable. En 625/1227, il changea avec son associé Etienne de Fente un juif, Bonus Judas, d'entreprendre un voyage à Oran et Tlemcen pour leur compte(42). Etienne investissait ainsi souvent de l'argent dans ces deux villes par l'intermédiaire de commerçants.

En 629/1232, Manduel fut l'associé d'un commerçant de Gênes à Oran. En 1233, il chargera son fils Bernard du transport de six cargaisons de coton en direction du port d'Oran, puis vers celui de Tlemcen(43). En 1248/646, un juif marseillais nommé Ferrusol effectua une transaction commerciale pour son propre compte dans les villes d'Alger et de Ténès(44). Par ailleurs, les membres de la famille de Manduel n'hésitaient pas à se rendre dans les ports tlemcéniens(45). Les relations commerciales entre les provinces méridionales françaises et les pays du Maġrib furent perturbées par les croisades menées par Louis IX sur Tunis en 703/1270, à l'instar de ce qui arriva avec les républiques italiennes. Ces relations, qui n'avaient pas été interrompues, reprirent de plus belle une fois la paix revenue.

Un autre exemple était la famille d'Austria qui joua un rôle primordial

(39) *Ibid.*

(40) R. LESPES, « Oran, ville et port avant l'occupation française », *Revue africaine*, Alger, nº 75, 1934, p. 292.

(41) Sur les Manduel, voir L. BLANCARD, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen Âge*, Marseille, 1884-1885; A.E. SAYOUS, « L'activité de deux capitalistes-commerçants marseillais vers le milieu du XIIIe siècle », *Revue d'Histoire Economique et Sociale*, XVII 1929, p. 137-155.

(42) R. LESPES, *Ibid*, p. 291.

(43) P. BOISSONNADE, « Les Relations commerciales de la France méridionale avec l'Afrique du Nord ou Maghrib, du XIIème au XVème siècle », *Bulletin de la Société de Géographie*, 1929, t. 4, p. 16.

(44) Y. RENOUARD, *Les Hommes……*, p. 170.

(45) P. BOISSONNADE, *op. cit.*, p. 16.

dans l'activation du commerce entre Marseille et le royaume de Tlemcen au XIVe siècle, selon des registres datant du 19 avril 736/1333. Ainsi, une dette s'élevant à 14 dupla en or contractée à Alger entre deux commerçants marseillais y était mentionnée. La même année, des commerçants marseillais et montpelliérains affrétèrent les navires de Jean Atous et de son associé Pierre Vincent pour acheminer une cargaison d'huile et d'autres marchandises au port d'Alger(46).

Selon Boissonnade, l'action commerciale des navires marseillais avec l'Etat ziyyanide se limitait uniquement au port d'Oran(47). Alors que Baratier, se basant sur des contrats archivés à Marseille et au sujet des déplacements maritimes de Pierre Austria en 752/1350 en direction de Honein avec son navire Link(48), montre le rôle qu'a pu jouer ce port dans les échanges commerciaux entre les deux pays. Les deux ports d'Oran et de Honein avaient donc joué un rôle important mais il était établi que l'activité commerciale entre Oran et Marseille fut plus régulière et plus intense, vu le nombre des bateaux : le tiers des bateaux par rapport aux voyages consacrés à Bougie hafside, qui à l'époque occupa la première place dans leurs échanges commerciaux, suivi par Ceuta et Oran en troisième place(49).

Les commerçants marseillais essayèrent de jouer le même rôle que les Italiens en matière de transport de cargaisons entre l'Orient et le Maġrib au cours du XIVe siècle. Mais ce fut de courte durée(50), parce que le commerce aussitôt s'effondra entre les villes méridionales de la France et les pays du Maġrib le siècle suivant, principalement pour les raisons suivantes : au déclenchement d'assauts par les Espagnols et les Portugais sur le littoral maghrébins, s'ajoutèrent l'intensification des operations militaires entre les Génois et les Vénitiens. Ce qui ne manqua pas de porter un coup fatal aux projets des Marseillais(51).

Malgré la régression de l'activité commerciale, cela ne signifia nullement

---

(46) E. BARATIER et F. REYNAUD, *Histoire du commerce de Marseille de 1291 à 1423*, Paris, 1951, t. 2, p. 292.
(47) BOISSONNADE, *op. cit.*, p.32.
(48) E. BARATIER, *Histoire…, op. cit.*, p. 102.
(49) LESPES, « Oran…, » dans *Revue Africaine*, p. 291.
(50) E. BARATIER, *Histoire…, op. cit.*, p. 111.
(51) LESPES, *Oran…, op. cit.*, p. 291.

sa disparition. D'ailleurs elle retrouva sa pleine vigueur dès 849/1445[(52)]. Le départ des bateaux des ports du sud de la France en direction de Dellys et Alger dans la seconde moitié du XVe siècle est mentionné dans les actes de la ville de Marseille[(53)].

Entre autres, le seigneur d'Upaix en Dauphiné, le dénommé Hélien Tressemanes, entra en possession d'un navire affecté au commerce entre Marseille et les ports du Maroc. Il se dirigea vers le port d'Alger, puis retourna sur Marseille au cours du mois de juillet de l'année suivante, en réalisant un bénéfice substantiel. Le succès de ce voyage commercial encouragea son associé Monon Laurent à refaire un autre voyage en 880/1475 à bord du navire de Saint-Antoine de Toulon en direction des ports du Maġrib, en passant d'abord par Alger, accompagné par la famille Altovitis[(54)]. En juillet 1477, un navire de Nice quitta le port de Marseille en direction d'Oran pour transporter une cargaison de blé à Gênes pour le compte des Génois[(55)]. Aussi en mars 1480, Paul de Lanhet entreprit un voyage à destination d'Oran ou il rencontra son frère Jorjir, parti en mission pour le compte d'un commerçant Génois nommé Laurent Daurin.

Toutes ces informations et indications témoignent et établissent la preuve que l'activité commerciale entre Marseille et Tlemcen fut continue au cours du XVe siècle, bien qu'elle fût moins importante qu'auparavant.

2.2. L'activité commerciale entre Tlemcen et Montpellier

Montpellier fut l'un des centres commerciaux importants ayant émergé dans le sud de la France au cours du XIIe siècle. Le commerce maritime fut l'intérêt principal de certains de ses hommes d'affaires, alors qu'auparavant il était le monopole des Italiens[(56)]. A leur tour, les commerçants montpelliérains se rendirent dès la première partie du XIIIe siècle au port d'Oran[(57)]. L'année 739/1339 vit la conclusion d'un traité de paix et de commerce entre le sultan Abū l-Ḥasan al-Marīnī, qui occupa Tlemcen en 737/1337, et le roi de Majorque

---

(52) Y. RENOUARD, *Les Hommes…*, p. 398.
(53) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.* t. 1,
(54) Y. RENOUARD, *Les Hommes…*, pp. 303-304.
(55) *Ibid*, pp. 407-408.
(56) R BRUNCHVIG, *La Berbérie…* t. 1, p. 273 ; BOISSONNADE, « *Les relations...* » dans B.S.G.A. pp. 4,6.
(57) *Ibid*, p.9.

et de Montpellier, Jacques II.

Généralement, les Montpelliérains effectuaient leurs transactions commerciales au fondouk des Catalans(58). En effet, nos recherches n'ont pu établir leur possession de comptoirs commerciaux ou de fondouk propres à Oran à Tlemcen. Il leur arrivait d'exporter leurs marchandises à bord de navires marseillais. Les relations commerciales entre Montpellier et Tlemcen connurent la même évolution que celle de ses riverains (Marseille), et passèrent par les mêmes étapes. Au XVe siècle, un commerçant de Montpellier nommé Bernard de Vaux, qui possédait quatre navires, a pu bénéficier de lettres de recommandation émanant du roi Charles VII qui régna de 826/1422 à 866/1461, qu'il présenta aux rois de Tunis, de Tlemcen et de Fès, lui assurant un bon accueil des navires français. C'est seulement plus tard que les relations entre Tlemcen et Montpellier connurent le déclin.

3. Les Relations commerciales entre le Royaume de Tlemcen et le Royaume d'Aragon

3.1. L'intérêt commercial de Tlemcen pour le Royaume d'Aragon

L'activité commerciale entre les Aragonais et Tlemcen apparut dès 626/1224 et ce, malgré le conflit au sujet des Baléares entre les deux royaumes(59). Ce fut surtout après l'annexion de Majorque et ses environs en 627/1230 que les Aragonais s'intéressèrent aux activités maritimes, notamment commerciales. Aussi les marchés tlemcéniens proposaient de nombreuses opportunités, quant à la production locale et aux produits importés notamment l'or du Soudan.

Les Aragonais concentrèrent leurs activités d'autant plus qu'ils subissaient la concurrence des Catalans au Maġrib extrême et des Italiens en Tunisie(60). Ce qui poussa les Aragonais à s'intéresser au Royaume Ziyyanide et dominer les routes commerciales y menant. Cette politique se poursuivit pendant le règne de Jacques Le Conquérant (610-675/1213-1276)(61). Dans la logique de la

---

(58) *Ibid*, p. 11.

(59) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.* t. 1, pp. 75-76.

(60) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie...*, *op. cit..*, t. 1, p. 197 et CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 138.

(61) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 311.

Reconquista, il annexa les îles des Baléares[62], soutenu et encouragé par le pape Innocent IV (641-763/1243-1358).

Jacques Le Conquérant construisit une flotte puissante et chargea le Comte Nunyo en 627/1230 d'attaquer le littoral du royaume de Tlemcen et l'amiral Carroç, Oran[63] en 628/1231.

Mais la politique belliqueuse porta atteinte aux ressources dont la trésorerie de l'Etat tirait bénéfice. Aussi, commerçants et armuriers intervinrent-ils pour favoriser un changement de la politique de Jacques 1[er] qui la modifia progressivement. D'autant que l'on trouva même des navires de commerce se livrer de temps à autre à la piraterie.

Le 19 juin 1250, le roi d'Aragon décida d'interdire à ses sujets toute piraterie contre des pays pacifiques, à cause des dommages causés au commerce[64]; même si les relations commerciales continuaient entre Aragon et Tlemcen grâce à des initiatives personnelles. Aussi, suite à la bonne volonté de Jacques 1[er], l'émir Yaġmurāsan b. Zayyān dépêcha semble-t-il à Barcelone un consul nommé Abū Arlān. Cette rencontre déboucha sur la conclusion de transactions commerciales entre la Catalogne et Montpellier (ventes et achats en gros).

De même, l'émir était rapport avec Ramon B. Benarès, un des grands fournisseurs de capitaux, qui joua un rôle d'intermédiaire dans les affaires entre Catalogne et Tlemcen[65]. En 661/1250, année de l'Edit aragonais interdisant la piraterie, cette année fut marquée par une transaction importante où un commerçant tlemcénien écoula 500 quintaux d'alun dans la capitale aragonaise

(62) L. DE MAS LATRIE, op. cit. t. 1, p. 75 et CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne*... op. cit., pp. 86-87.

(63) *Ibid*, p. 8 et p. 145.

(64) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 90 ; A.G.V, *Libro Negro*, nº 699, f° 145, Publié par Huici, *Collection*, t. 1, p. 512. *Cf. Aureum Opus*, Pli, nº 32.

(65) *Ibid*. p. 146, d'après le texte du 26/01/1251, publié par SAYOUS, « Les méthodes commerciales de Barcelone au XIIIe siècle, d'après des documents inedits des archives de sa cathédrale » *Estudis Universitaris Catalans* 16 (1931) 196.

pour la somme de 3500 besants[66], soit 700 dinars en or. Dufourcq met cette transaction au compte de l'émir ziyyanide[67].

Dès la seconde moitié du XlIIe siècle, les relations commerciales s'intensifièrent. De ce fait, un commandant de brigade fut nommé à Tlemcen en 652/1254, qui avait en même temps la fonction d'attaché commercial pour le compte des commerçants catalans[68]. Et le 21 mars 664/1265, Jacques 1er envoya le Chevalier Pere de Vilaragut, consul à Tlemcen pour trois ans dont la mission militaire consistait à superviser le déploiement des soldats chrétiens, mis au service de l'état ziyyanide. Ce même ambassadeur remplissait des missions civiles comme la protection des intérêts des commerçants chrétiens à Tlemcen. Il sera remplacé en 666/1267 pour la même fonction par Guillem Galcéran, lequel fut reconduit en 671/1272[69].

Le 6 août 1274, le roi aragonais autorisa deux commerçants majorquins à faire du commerce à Tlemcen[70]. Ensuite, le 19 août, il permit aux associés Berenguer d'Artes, Berenguer de Sala et Jaume Marti d'effectuer un traité d'esclaves à Tlemcen[71]. Trois mois plus tard, en 675/1276, Pierre III succéda à son père Jacques 1er.

Entre temps, le consul Bernard Porter fut envoyé à Tlemcen pour conclure un traité avec l'émir Yaġmurāsan. Il semble que ce traité fut global, militaire et commercial. Ce qui renforça la paix qui préexistait entre les royaumes. Le roi aragonais remit ainsi, un sauf-conduit permanent à des commerçants tlemcéniens qui avaient à leur tête, Muḥammad Ibn Abū ˁAbd Allāh Ibn Barīdī, vizir et frère de Yaġmurāsan pour faciliter leur démarche commerciale[72].

---

(66) R. BRUNSCHVIG, *Berbérie...*, t. 2, p. 250 ; A. DHINA, *Le Royaume Abdelwadide à l'époque d'Abû-Hammû Mûsâ 1er et Abû–Tâshfîn 1er*, Alger 1985, p. 165 ; *cf.* MIRET Y SANS, « Un missatge de Yarmorasen rey de Tremecen a Jaume Ier », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 8 (1915-1916) 48-51..

(67) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 146 et p. 176.

(68) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, t. 1, p. 187.

(69) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, pp. 151-152, d'après A.C.A., RG.14, F°141, Texte publié par L. DE MAS LATRIE, Supplément p. 62.

(70) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie...*, t. 1, p. 64.

(71) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne....*, p139, note 2, d'après A.C.A., RG.19 F°162.

(72) *Ibid,* p. 313, note 7, d'après A.C.A., RG. 39 f°196 : sauf-conduit permanent « durable aussi longtemps qu'il aura paix et amour » entre le roi d'Aragon et le sultan de Tlemcen, établi par Pierre III, le 5 juin 1277, en faveur de Mohamed Abou ˁAbd-Allah ben Béridi, pour qu'il pût aller et venir avec toutes les marchandises, et envoyer toutes choses en son et au nom de son

Notons que ceci montre bien que les hommes d'Etat ziyyanides faisaient eux-mêmes du commerce. De même, en 677/le 14 février 1278, Pierre III offrit un autre sauf-conduit permanent à vingt-quatre musulmans de Valence à Aragon, leur permettant d'accéder au littoral tlemcenien, afin de développer les flux commerciaux entre les deux Etats(73).

Le roi aragonais porta un intérêt particulier au Maġrib Central de sorte qu'il nomma son propre fils Jaume Pérez, commandant à Tlemcen entre 676-678/1277-1279. Son fils se chargea entre autres du contrôle des exportations de la Catalogne vers l'Etat des Banū ˁAbd al-Wād(74). Malgré ces mesures en faveur du maintien de la paix, les relations se détériorèrent en 678/1279 suite à l'attaque menée par Conrad Lancia sur les côtes tlemcéniennes, après l'assaut lancé sur le Maġrib Oriental, à l'aide de quatre bateaux. Peu après, en 681/1282(75), c'était la fin des tensions. Dès 1283, les activités commerciales reprirent notamment entre Barcelone et les ports ziyyanides en particulier à Honein et Oran.

Pierre III fut forcé de négocier avec l'émir ˁUṯmān Ibn Yaġmurāsan (681-703/1283-1304)(76). Le port majorquin enregistra ainsi 45 expéditions entre le 23 janvier et le 18 mars 1284, dont le tiers eut pour destination l'émirat abdelwadide(77): cinq se dirigèrent vers Oran(78), deux vers Honein(79), deux vers

frère, du sultanat vers les pays de la Couronne d'Aragon.

(73) *Ibid*, p. 314, note 3, d'après cinq textes au moins en témoignent : 1° l'autorisation du 27 oct. 1276, citée supra, p. 313, n. 4 ; 2° Ordre du 2 déc. 1277, concernant les musulmans en partance pour Tlemcen, (A.C.A. RG. 4, fº 138 v°) ; 3º Texte du 17 juin 1278, sur le départ de Tlemcen de deux caïds musulmans valenciens, « cum magna multitudine Sarracenorum » (A.C.A. RG. 40, f° 138 v°) ; 4° Autorisation donnée le 27 août 1279 à deux sujets d'Aragon de vendre 35 musulmans, qu'ils avaient conservés en otages, comme garantie du payement du transfert en Berbérie tlemcénienne d'un certain nombre de leurs coreligionnaires, sur « le navire de Roger Lauria » (A.C.A. RG. 42, fº 132 v°) ; 5° Un texte du 26 oct. 1279, concernant un autre transfert de musulmans valenciens, sur ce même navire (A.C.A. RG. 42, f°132 v°).

(74) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 315.

(75) *Ibid*, p317.

(76) *Ibid*, p. 319 ; voir aussi A. HADJIAT, *Abū Ḥammū Mūsā al-Zayyānī, ḥayātu-hu wa-āṯāru-hu*, Alger, 1974, pp. 15-16.

(77) *Ibid*, p. 320, note 1; d'après AHM, *licencies*, vol. I fºs 1 sq; IBN ḪALDŪN. *Berbères*, t. 3, p. 383 ; BRUNSCHVIG, *La Berbèrie*, t. l, p. 103.

(78) CH.E. DUFOURCQ, *op. cit*., p. 320, note 1; cinq départs pour Oran (24 jan. le navire du Génois Benxo Caba, avec moins trois Majorquins à bord ; le même jour, leny du Génois

Mazagran(80), deux vers Brechk(81), un vers Ténès(82), et enfin trois en direction d'Alger, à l'époque enjeu d'un conflit entre Hafsides et Ziyyanides.

Nos informations montrent ainsi que les relations commerciales ne s'interrompaient pas en hiver. Les commerçants affrontaient tous les dangers, tempêtes, assauts et croisades. Cela s'explique par les profits considérables qu'ils engrangeaient(83).

3.2. Des échanges commerciaux inégaux au détriment de Tlemcen

En 705/1285, pour contrer l'alliance entre Grenade, le Maġrib extrême et la Castille, Alphonse III qui avait succédé à Pierre III (depuis 703/1283), décida de renouveler le traité de paix avec les Ziyyanides. C'était ainsi qu'en 1284, Remonde Saint Licerio, gouverneur de Valence fut envoyé à Tlemcen. En 686/1286, l'émir ˁUṯmān Ibn Yaġmurāsan donna son accord. Il remit au roi Alphonse par l'intermédiaire de Père Garcia les documents nécessaires. Ce document à ce sujet est le plus ancien trouvé à ce jour. Composé de onze clauses, il n'existe que dans une version espagnole(84).

Mais c'était le roi de Tlemcen qui avait le plus besoin d'un tel traité. En effet, il était affaibli par le départ des commerçants italiens vers le bassin oriental de la Méditerranée. D'autant que les Marseillais aussi diminuaient leurs activités commerciales dans la région. De même, les Tlemcéniens étaient menacés et voyaient eux-aussi d'un mauvais œil l'alliance entre Grenade, la Castille et les Mérinides. Ce qui explique l'ampleur des concessions faites aux Aragonais dans ce traité.

Les trois premières clauses de ce traité portèrent sur l'aspect commercial. Le premier article stipulait : «le Sultan ˁUṯmān s'engage à donner au roi Alphonse III la moitié des rentrées financières que lui rapportent les ports sous

---

Lorenzo Scorba, «citoyen de Majorque », avec notamment un marin musulman, « citoyen de Majorque », le 26 jan. le leny de Bernat Bertrán; le 25 fév. les lenys de Simon Corney et de Guillem Ricart).

(79) *Ibid,* p. 320, note 1; (le leny de Pericón : le 25 jan. et le lendemain celui de son père Ribot).

(80) *Ibid,* p. 320, note 1; (du leny de Jaunie Mercader : le 1er le 28 jan. et le 2èmè le 18 mars).

(81) *Ibid,* p. 320, note 1 ; (par Guillem Renart : le 8 fév. par Berenguer Liobet : le 25 fév.).

(82) *Ibid,* p. 320, note 1 ; (par Guillem Godafre, le 25 fév.).

(83) *Ibid,* p. 320 ; d'après IBN ḪALDŪN, *Berbères,* t. 3, pp. 383-386 ; Voir aussi BRUNSCHVIG, *La Berbèrie,* t. I, p. 103.

(84) A. DHINA, *Le Royaume...,* p. 206.

son contrôle actuel et futur ». En outre, l'émir offrit un fondouk aux chrétiens d'Oran. Ce fondouk où résidait le commandant superviseur aragonais, était exonéré de taxes. De plus, l'émir ʿUṯmān s'engageait à acquitter une taxe de 5000 dinars, somme due par le père de celui-ci auprès du prédécesseur d'Alphonse III, Pierre III qui avait envoyé le commandant Jaume Perez à Tlemcen(85).

L'article 2 offrait d'autres privilèges au roi Alphonse III lequel « en cas d'achat de denrées alimentaires à titre personnel et pour son usage privé » était exonéré de taxes. L'article 3 prévoyait que « tous les chrétiens seront soumis aux lois aragonaises à travers le commandant installé à Tlemcen ». Les déplacements des Chrétiens dépendent de l'autorisation du commandant et ce malgré toute interdiction orale ou écrite prononcée par le roi de Tlemcen, les articles suivants concernaient la sécurité et la prise en charge des soldats envoyés par le roi d'Aragon.

Il faut maintenant traiter dans le détail ces trois articles. L'article premier prévoyait d'offrir aux chrétiens aragonais un fondouk à Oran. Cela révèle que les Aragonais n'en avaient pas jusque-là contrairement aux Italiens. Concurrents des Italiens qu'ils finirent par supplanter, en annexant des régions du Sud de la France, les Catalans purent alors dominer l'essentiel du commerce avec les Ziyyanides. Le nombre d'expéditions ne cessa d'augmenter, notamment au départ de Majorque. Ce qui rendit indispensable un fondouk(86).

Quant à la taxe de 5 000 dinars, elle correspondait à une somme due par Yaġmurāsan, à Pierre III depuis 1277. Mais il semble bien que le successeur de ce dernier y renonça car recevoir la moitié des recettes des ports ziyyanides le comblait. D'autant que les importations aragonaises à destination du royaume de Tlemcen s'intensifièrent. Dans ce cas, on comprend alors combien les 5 000 dinars étaient négligeables(87).

Concernant l'exonération des taxes sur les denrées alimentaires destinées à l'usage privé du roi, prévu par l'article 2, il importe de souligner les contours flous de l'idée « d'usage privé » ; car elle pouvait s'étendre tant aux besoins stricts du palais qu'à l'armée ou à ses sujets en cas de crise. Les Aragonais pouvaient jouer là-dessus pour revoir à chaque fois à leur guise sa définition. En

(85) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne*....
(86) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne*...., p. 322.
(87) *Ibid*.

cas de refus de Tlemcen, Aragon avait les moyens de s'imposer par la force grâce aux garnisons présentes en territoire ziyyanide, prétendument pour servir l'émir ˤUṯmān afin de protéger et d'élargir son royaume.

Le caractère dominateur des Aragonais était ainsi souligné par l'article qui déclare : « tous les chrétiens du royaume de Tlemcen seront soumis aux lois aragonaises, quelles que soient leurs origines et leurs confessions ». Tlemcen devenait alors une zone d'influence, voire une colonie de fait.

Dans ce traité, l'émir ˤUṯmān apparaissait nettement comme dominé politiquement. On peut penser qu'il n'entendait l'expression «usage privé » que dans un sens strict limité au palais royal. De même, soumettre les chrétiens aux lois aragonaises revenait à renoncer à une part essentielle de sa souveraineté. Même si les Etats chrétiens étaient en concurrence les uns contre les autres en matière de commerce avec les musulmans ; car c'était en fait le Pape qui inspirait les lois de tous les chrétiens. Ainsi à travers les lois d'Aragon, ce fut la position de l'Église qui était renforcée en terre d'Islam. Aussi la dépendance par rapport aux Aragonais était d'autant plus grande que celle de ces derniers, désormais monopolisaient quasiment les relations commerciales de Tlemcen avec l'Europe.

3.3. Le rétablissement de relations justes malgré les incertitudes politiques

Ce traité sus-mentionné permit ainsi la poursuite des relations entre Majorque, Valence et les ports de l'Etat ziyyanide et ce, malgré les aléas de l'évolution politique entre ces deux royaumes(88). A la mort d'Alphonse III, accéda au pouvoir Jacques II en 691/1291. Le traité fut caduc. Cette succession ne perturba pas les relations commerciales soutenues. Les chrétiens par exemple restèrent sous le contrôle des Aragonais à Tlemcen et ce fut Rodrigo Sanchez de Vergas qui fut nommé pour cette mission en 696/1296. Bien plus, commerçants tlemcéniens et chrétiens s'associaient à l'instar de Mīmūn Ibn ˤAṭṭār qui fit le trajet entre Majorque et Taount située près d'Al-Ghazaouet avec des chrétiens(89).

Certes le roi Jacques II sollicita la conclusion d'un nouveau traité, auprès de ˤUṯmān b. Yaġmurāsan. Il fit des propositions identiques à celles qui avaient cours à l'époque d'Alphonse III par missive en 696/ le 10 septembre 1296 pour

(88) *Ibid.*, p. 325.
(89) *Ibid.*, p. 347.

un nouveau traité. Mais la réponse fut négative dans la mesure où le rapport de force était moins défavorable pour Tlemcen. Les relations commerciales étaient constantes et ne paraissaient pas menacer à long terme. Aussi les Ziyyanides n'avaient plus l'intention ni besoin de recourir à l'aide de la garnison aragonaise. Ces deux raisons expliquent le refus d'un second traité(90).

Les relations commerciales ne furent pas remises en cause suite à l'avènement de Jacques II. Elles ne furent pas totalement rompues lors du blocus imposé par les Mérinides au royaume de Tlemcen pendant six ans de 700 à 706/1299 à 1307(91). En effet, les commerçants aragonais n'hésitaient pas à traverser des régions en état de guerre. Les navires aragonais notamment majorquins, accostaient à Taount, Ténès, Cherchell, Alger et Honein. C'était à partir de ces ports que les commerçants expédiaient leurs marchandises à Tlemcen. Au fur et à mesure que le blocus durait et la famine sévissait, les commerçants se livraient à la contre-bande à la tombée de la nuit, attirés par de considérables profits. On trouvait toutes sortes de marchandises au marché noir, même celles interdites par l'Église(92). Après la fin du blocus, Tlemcen retrouva progressivement sa place de carrefour entre l'Europe et le pays du Soudan durant la deuxième et la troisième décennie du XlVe siècle.

Ce blocus affaiblit certainement Tlemcen dans le commerce avec les Aragonais sans toutefois l'anéantir. Ces relations commerciales cependant furent surtout ébranlées par l'alliance passée entre Jacques II et l'émir de Tunis Al-Ḥafṣī Abū Bakr en 709-710/1309-1311. Cette alliance était dirigée contre Abū Ḥammū Mūsā 1er qui régna de 708-718/1308-1318. L'alliance entraîna un assaut sur le littoral du Maġrib central pour forcer l'émir Abū Ḥammū à contracter un accord inégal en faveur des Aragonais. Mais l'émir refusa de céder à ces pressions. Le roi Jacques II n'en fut pas pour autant découragé. Aussitôt après le décès de l'émir ziyyanide, Jacques II contacta son successeur Abū Tāšfīn 1er (718-737/1318-1337) en 719/le 24 février 1319. Il entra en rapport avec lui par l'intermédiaire de Bernard Despuig et d'un autre dignitaire de Barcelone, Bernard Capello, afin d'obtenir la conclusion d'un accord de paix et de commerce pour une durée de dix ans. En contrepartie d'un versement annuel d'une somme de trente mille besants soit 3250 dinars, le roi aragonais promet à

(90) *Ibid.*, p. 180.
(91) A. DHINA, *Les Etats....*, p. 487.
(92) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 371, d'après AHM, *Reales Cédulas*, Vol. 2., F° 179.

l'émir Abū Tāšfīn 1er une aide militaire en cas de guerre(93). Nombre de missives furent échangées(94) sur le sujet. Cependant, aucun document attestant de la signature du traité n'a été trouvé(95).

Malgré des obstacles et des tensions, une expédition par mois avait lieu pendant le premier quart du XIVe siècle suivant l'itinéraire suivant : les ports des Baléares, Barcelone, Valence et Oran. Entre 725-731/1325-1331, des commerçants se déplaçaient entre Oran, Cherchell, Honein, Alger et Majorque(96). Entre 727-729/1327-1329, débarquèrent au port de Dellys, alors le plus important port de la partie orientale du royaume de Tlemcen(97), des navires de Majorque, Barcelone et Valence(98). De même, en 729/1328, ce furent vingt navires au départ des ports majorquins qui partirent pour le Maġrib. Cela permit aux Tlemcéniens de se livrer au commerce d'esclaves(99). Entre 730-731/1329-1330, deux cargaisons de laine en provenance de Tlemcen arrivèrent à Majorque(100). Aussi en cette année 1329, Tlemcen livra des provisions d'orge à Majorque et Barcelone(101).

En 737/1337, l'occupation de Tlemcen par le Mérinide Abū l-Ḥasan al-Marīnī déboucha sur la conclusion d'un accord dans la capitale ziyyanide avec Amalric de Narbonne représentant du roi Jacques II, en 739/ le 15 avril 1339(102). Relevons que les termes de cet accord différaient nettement des précédents, intervenus entre le roi Alphonse III et ʿUṯmān b. Yaġmurāsan en 686/1286. Il n'y avait pas là de concession humiliante. Sans doute parce que l'aspect commercial l'emportait sur le militaire. L'accord ne comporta pas plusieurs clauses comme le premier qui fut le fait d'un Etat fort imposant conditions et

(93) L. DE MAS LATRIE, op. cit., pp. 179-180.

(94) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p482.

(95) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.*, p. 180.

(96) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, *op. cit.*, p. 471, note 4, (AHM, Real P., Reebudes, vol. 2, fºs 29 sq. ; vol. 3, fºs 24 sq. ; vol. 6, fºs 36 sq.; vol.7, fºs 37sq. ; vol. 8, fºs 36 sq. ; vol. 9, fº 38 sq.; vol. 10, fºs 36sq.)

(97) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie...*, t. 1, p. 176, d'après IBN ḪALDŪN, *Berbères*, t. 3, p. 434.

(98) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne....* p. 476, note 5, (AHM, Real P., Reebudes, vol.7, fºs 38v°, 45v° et 49 ; vol. 8, fºs 45 sq. ; vol. 9, f° 47v°).

(99) CH.E. DUFOURCQ, « Prix et niveaux de vie dans les pays catalans et maghribins à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle », *Le Moyen-Âge*, 71 (1965) 501-502.

(100) A. DHINA, *Le Royaume*.....p. 165.

(101) CH.E. DUFOURCQ, *L'Espagne...*, p. 493.

(102) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.,* t. 1 - pp. 95 et 177 ; T.2, p. 193.

contraintes à un Etat plus faible. Cet accord était plutôt le produit des négociations entre deux forces équilibrées ou du moins qui se tenaient en respect mutuellement.

Le traité prévoyait que «les voyageurs en déplacement d'un territoire à l'autre sont assurés dans leur intégrité physique, leurs biens et l'interdiction à toute partie de porter atteinte ou de causer des dommages à l'autre». La liberté et la sécurité des déplacements devaient ainsi favoriser les activités commerciales entre Tlemcen et l'Aragon. Même si pour les chrétiens, le traité précisait que «les chrétiens ne sont pas autorisés à transporter ni orge, ni armes, ni chevaux, ni peaux de bêtes salées ou tannées. A part cela, ils étaient libres de commercialiser tout autre produit conformément aux coutumes et aux lois en cours, et aux autres textes en vigueur à travers le territoire de notre Seigneur Abū l-Ḥasan [(103)].

Il faut souligner que les transactions commerciales avaient lieu en terre d'Islam comme cela était connu historiquement. Les chrétiens s'y rendaient avec leurs marchandises. Là, ils les écoulaient et puis en importaient d'autres dans leurs pays. Les musulmans ne procédaient pas de la même façon en terre chrétienne. Ce qui explique la mention spéciale susmentionnée au sujet des chrétiens dans le traité.

Le traité avait prévu les problèmes de pirateries et de brigandage, les actes de malveillance et de terrorisme dont seraient victimes les voyageurs : «L'acte de malveillance était condamné, son auteur en répondra par le dédommagement des dégâts, la restitution de l'objet volé ou le châtiment physique. Son châtiment servira d'exemple dissuasif »[(104)]. Aussi le traité insistait sur l'information comme condition de la réussite de celui-ci : «il doit être communiqué et porté à la connaissance du public des deux parties afin qu'il soit connu et l'engagement respecté avec l'aide du Tout-Puissant »[(105)].

Même sous l'occupation des Mérinides, Tlemcen entretenait toujours des relations commerciales avec le royaume d'Aragon. Cela était le fait des Mérinides. Des départs et des arrivées continuaient d'être enregistrés. En 746/1344 et 750/1349, deux navires en provenance de Majorque arrivèrent aux

(103) Voir le traité dans l'appendice n°1.
(104) Voir le traité dans l'appendice n°1.
(105) Voir le traité dans l'appendice n°1.

ports d'Oran et de Honein(106). En 750/1349, il y eut le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa effectué de Tunis à Mostaghanem à bord d'un bateau majorquin. En 754/1353, un autre voyage conduisit à Oran. Entre 760-785/1358-1381 on compta neuf expéditions à destination de Honein(107).

Après qu'il a libéré son pays des Mérinides, Abū Ḥammū II entra en correspondance avec le roi aragonais Pierre IV (736-789/1336-1387), le 4 rabīˁ II 761/23 février 1360(108). Au terme de cette correspondance, en 762/le 1er juin 1362, il lui envoya deux shaykhs Muḥammad Idrīs et Yūsuf b. ˁAbd Allāh. Ces deux derniers rencontrèrent le roi aragonais au nord du pays. Un accord fut conclu pour cinq ans : «une paix doit s'instaurer entre les deux pays pour une durée de cinq ans consécutifs. La première année débute en ṣafar 764. Les commerçants qui passent les frontières de part et d'autre ne sont imposées que de 10 % sur leurs marchandises, sans aucune majoration possible»(109).

De ce traité, il faut retenir, qu'aucune des deux parties ne visait à obtenir des concessions au détriment de l'autre. L'objectif était de créer par la paix les conditions favorables à des échanges commerciaux intenses, sources de bénéfices considérables pour les deux parties. D'où l'insistance sur la sécurité des commerçants contre les dangers d'ordre tant naturel qu'humain. Aussi il n'était pas question d'obérer les commerçants pour assurer la liberté de circulation.

Les relations entre Aragonais et Tlemcéniens n'allèrent pas toutefois sans quelque accroc. En effet, lors de l'occupation mérinide en 786/1385, Abū l-ˁAbbās al-Marīnī déposséda des commerçants majorquins et leur donna en contrepartie des produits provenant des magasins du sultan ziyyanide. Or ce dernier, en récupérant Tlemcen, demanda la restitution de ses biens. Mais le gouverneur de Majorque suite aux protestations de ses sujets, fit savoir au sultan en 787/juin 1385 qu'il ne pouvait rien faire(110).

Mais dans le même temps, les navires aragonais continuaient à accoster aux ports ziyyanides. Ce fut vers 793/1390 qu'Abū Ḥammū II accompagné de

---

(106) IBN BAṬṬŪṬA, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār wa-ˁaǧāʾib al-asfār*, éd. Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1975, p. 57.

(107) *Ibid*, pp. 66 et 7.

(108) Voir l'appendice n° 2.

(109) Voir l'appendice n° 2.

(110) CH.E. DUFOURCQ, « Le Sultanat de Tlemcen vers 1832-1385 d'après un document inédit », *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb* 6-7 (1969) 28 sq.

son fils Abū Tāšfīn II, effectua un voyage à destination d'Alger à bord d'un navire catalan en provenance de Mers-el-Kébir[(111)]. A la même époque, un navire quitta Barcelone pour Honein où il resta pendant cinq jours ; il continua le voyage pour Mers-el-Kébir et y accosta six jours durant[(112)]. Pareille expédition se reproduira en 1404 et 1414. L'occasion était alors donnée aux commerçants aragonais d'acquérir des produits de Tlemcen. En 863/1458, un groupe de navires aragonais partit de Toscane en Italie pour atteindre en passant par Majorque les ports d'Honein, Oran et Alger où ils firent escale durant trois jours dans chaque port. De là, ils poursuivirent leur voyage vers le Maġrib oriental et enfin l'Italie[(113)]. Ces navires accomplissaient alors le tour de la Méditerranée.

3.4. L'assujettissement politique et commercial de Tlemcen

Mais à la fin du XVe siècle, les relations commerciales avec Tlemcen subirent un rude coup. Ces relations devinrent secondaires après le mariage de Ferdinand et d'Isabelle en Espagne qui font dépendre leur politique de considérations surtout religieuses. En effet, ils s'attaquèrent à l'indépendance de Grenade et œuvrèrent à l'unification de l'Espagne chrétienne[(114)]. Les questions politiques et militaires prévalurent. Dès le début du XVIe siècle, le littoral du Maġrib fut la cible de l'artillerie espagnole, à la faveur de l'anarchie et de l'affaiblissement du royaume. Les Espagnols finirent par occuper Oran en mai 1506 et Mers-el-Kébir en 914/1509. Ils dictaient leurs conditions et les types d'engagement en fonction de leur intérêt au gouvernement de Tlemcen.

Dans ces conditions, Muḥammad VII (934-947/1528-1545) proposa un traité de paix pour une durée de dix ans. Et ce, par missive adressée au comte d'Alcaudète, représentant de Charles Quint à Oran en 942/ le 5 septembre 1535. Les articles deux et trois étaient spécialement réservés au domaine commercial :
- l'article 2 : « Moi, Muḥammad VII m'engage à payer annuellement la somme de quatre mille doblas dans les délais qui étaient impartis à mon père, à condition que je bénéficie des recettes à l'entrée de Tlemcen comme c'était le

---

(111) R. LESPES, *Oran*.....p. 289.
(112) C. CARRÈRE, *Barcelone, centre économique à l'époque des difficultés, 1380-1462*, Paris - La Haye, 1967, vol. 2, p. 626 ; CH.E. DUFOURCQ, « La Péninsule Ibérique », *Revue Historique*, CCXL, 1969, p. 49, note 8.
(113) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie*, pp. 265-266
(114) L. DE MAS LATRIE, *op. cit.* t. 1, p. 323.

cas du vivant de mon père(115).

- l'article 3 : « au cas où les recettes de l'entrée de Tlemcen dépasseraient quatre mille doblas, le surplus me sera versé »(116). Autrement dit, le sultan demanda l'autorisation de collecter les impôts sur les marchandises importées et exportées à Tlemcen via le port d'Oran en échange du versement d'une prime annuelle de quatre mille doblas. Le sultan acceptait ainsi le fait accompli tout en perdant le contrôle des ports d'Oran et des Mers-el-Kébir. Il fit d'autres concessions comme la libération de soixante-dix prisonniers chrétiens. Les Espagnols étaient autorisés à prendre possession de n'importe quelle ville côtière ou port du royaume ziyyanide.

En contrepartie de ces concessions faites à l'empereur Charles Quint, Muḥammad VII lui demanda de le reconnaître et de passer une alliance avec lui. Il lui proposa d'échanger cinq prisonniers originaires de Tlemcen et qui faisaient partie des soixante-dix prisonniers suscités contre cinq musulmans emprisonnés à Oran. Aussi il pria les Espagnols de ne pas autoriser son ennemi Ibn Raḍwān et son petit-fils à entrer à Oran ou bien s'ils entraient de les emprisonner(117).

Mais le comte espagnol refusa les propositions du Sultan. Il élabora un autre traité de dix-neuf articles pour une durée de cinq ans. L'empereur Charles Quint l'approuva. Le traité fut imposé à Muḥammad VII(118).

Cinq articles furent consacrés à l'aspect commercial. L'article 9 stipulait que le sultan devait ordonner que « tout le trafic *commercial de Tlemcen* transitait exclusivement par Oran sauf si l'empereur venait à en décider autrement ». L'article 10 demandait à l'empereur de permettre au comte de désigner des banquiers à Oran, qui seraient chargés de collecter les taxes perçues sur le trafic commercial, excepté les produits destinés à approvisionner la ville d'Oran (les dattes n'étant pas comprises). L'article 12 permettait aux sujets du sultan d'entreprendre «des transactions commerciales avec toutes les principautés et les sujets de sa majesté l'empereur». L'article 17 engageait le sultan à verser la somme annuelle de quatre mille doblas en or pur d'un poids de 17 qirāṭ exactement. Et ce, sans qu'il y ait aucun rapport établi entre ce versement et les taxes perçues dans le trafic commercial de Tlemcen et Oran.

---

(115) AḤMAD TAWFĪQ AL-MADANĪ, *Ḥarb al-ṯalāṯimiʾat sana bayna al-Ğazāʾir wa-Isbāniya (1492-1792)*, Alger, 1976, p. 258.

(116) *Ibid*, pp. 259-260.

(117) *Ibid*.

(118) *Ibid*.

L'article 16 soulignait « Si des commerçants tlemceniens arabes et juifs arrivaient à Oran pour acquérir des marchandises en échanges de riqāˁ payables dès leur retour à Oran. Au cas où ils n'y retourneraient pas, c'était au sultan qu'il reviendrait à payer la valeur de riqāˁ en cas de faillite. Aussi il faudra obliger tout arabe ou juif d'Oran à s'acquitter de ses dettes envers les commerçants de Tlemcen ».

Le comte consacra le reste des articles à établir la dépendance politique totale du sultan vis-à-vis de l'empereur. Le sultan fut ainsi placé sous une protection conditionnelle, à savoir l'utilisation de tous les moyens militaires disponibles à Tlemcen contre les sultans voisins, les tribus tentés d'attaquer les Espagnols, les pirates turcs et également la libération de tous les prisonniers chrétiens dans un délai de huit jours. Il ne fut donc pas fait mention d'échanges de prisonniers qu'avait proposé le sultan(119).

En contrepartie, Charles Quint s'engageait, en l'article 4, de porter secours au sultan contre ses ennemis. L'article 15 mit cinq cent soldats espagnols à disposition du sultan à condition que leurs soldes soient payées dès leur départ de Castille ; concernant Ibn Raḍwān et son petit-fils, le traité prévoyait au cas où ils se rendaient à Oran que le gouverneur de la ville les neutraliserait jusqu'au terme du traité de paix. Un autre article engageait le sultan à rendre public le traité dans tous ses détails. Toute personne qui les respectera sera tenu pour amie ; celle qui s'y opposera, sera considérée comme ennemie et exclue d'Oran, y compris son frère « Mon seigneur ˁAbd Allāh et son grand-père maternel, Ibn Raḍwān ainsi que leurs alliés rebelles »(120)

Il apparaît que les concessions faites par le sultan encourageaient le comte à en exiger davantage et même à le subordonner, à l'annexer de fait compte tenu de son impuissance. Celle-ci, de plus, était entretenue par le comte aragonais d'Oran qui n'avait pas vraiment l'intention d'assuré la stabilité du royaume. En effet, loin de neutraliser les rivaux du sultan, son frère ˁAbd Allāh et son grand-père maternel Ibn Raḍwān, le comte leur assura un refuge politique à Oran. Aussi le sultan Muḥammad VII fut entraîné dans des conflits sans intérêt pour lui contre des forces hostiles aux Espagnols dans la région.

---

(119) *Ibid.*
(120) *Ibid.*

4. Conclusion

Les relations commerciales du royaume de Tlemcen entre 1235 et 1554 étaient si importantes que la capitale ziyyanide est devenue le carrefour des échanges mutuels entre les pays de l'Europe, et le Maġrib. Les nombreux itinéraires permirent la fréquence des échanges maritimes qui ont assuré le développement d'un marché organisé et dynamique. Itinéraires et organisation du marché ziyyanide permirent des relations commerciales où s'échangeaient des quantités énormes de marchandises de toutes sortes et de toutes provenances. Ces relations firent la prospérité et la puissance de l'Etat ziyyanide. Non que la puissance de l'Etat dépendait du seul facteur commercial mais celui-ci était nécessaire et vital pour alimenter le trésor de l'Etat afin d'assurer ne serait-ce que son fonctionnement. En fait, la fragilité des Abdelwadides face à leurs voisins peut être mise sur le compte de l'incompétence des gouvernants (qui n'ont pas su bâtir une vraie force armée à partir des ressources commerciales) et de leurs conflits de pouvoir. Cette faiblesse relative est aussi due à la conjugaison des menaces multiples et parfois simultanées. Tlemcen dès lors malgré sa puissance ne pouvait faire face à la convoitise des Mérinides, Hafsides, et de certains Etats de l'Europe du Sud.

C'est ainsi que les pressions militaires, l'ingérence déclarée des Mérinides (qui mettront sous blocus Tlemcen en 1299-1307) et des Hafsides ont entravé le commerce du Royaume ziyyanide, donc sa puissance économique et par là l'ont affaibli sur les plans politique et militaire. Cela a été très net depuis l'époque du règne d'Abū Tāšfīn fils d'Abū Ḥammū en 791/1389. Cet affaiblissement rendit les Ziyyanides impuissants à se défendre contre la prise d'Oran par les Espagnols en 914/1509. Oran qui était un grand port essentiel à la place du royaume dans le commerce mondial. Le déclin de la puissance économique conduisit peu à peu à la disparition de l'Etat ziyyanide en 962/1554, conquis par les Ottomans. Cela provient du fait que les relations commerciales sont le noyau, l'élément moteur de la puissance ziyyanide. Cela fit de Tlemcen une position de carrefour et un lien entre le nord et le sud.

D'autre part, la prospérité et la solidité de l'Etat Ziyyanide s'enracinèrent dans ces relations commerciales où il concentre toute son énergie. C'est ce développement commercial qui fait pour nous tout l'intérêt de la période étudiée du milieu de XIIIe siècle au milieu du XVI qui est celle du règne Tlemcen.

Appendice n° 1 : Le Traité de Tlemcen de 1339 conclu pour dix ans entre Jacques III, roi de Majorque et Abū l-Ḥasan, émir des musulmans

Traduction française :

Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux,... que Dieu soit propice à notre seigneur et maître Muḥammad, ainsi qu'à sa famille, et qu'il leur accorde le salut !

Savoir quiconque lira cet écrit noble, ou en entendra parler, que c'est un traité de trêve, d'amitié, d'alliance et de paix ; ce traité a été fait en présence, par ordre et avec la permission de notre maître le sultan, par la grâce de Dieu, prince des musulmans, Abū l-Ḥasan ˁAlī, fils de notre maître le prince des musulmans, Abū Saˁīd, fils de notre maître le prince des musulmans Yūsuf Yaˁqūb, fils de ˁAbd al-Ḥaqq, que Dieu élève son état comme il a élevé son pouvoir ; de concert avec les représentants nommés ci-dessous, à savoir Amalric, vicomte de Narbonne, Almarie de Narbonne, Prince de Thaleyra, Dalmaou de Castelnau et Uguet de Totza, investis des pleins pouvoirs, et envoyés par le roi noble, généreux et loyal, Don Jacques, par la grâce de Dieu, roi de Majorque, comte de Roussillon et de Cerdagne, et seigneur de Montpellier ; ces délégués représentaient le roi Majorque, en vertu d'un écrit émanant de lui et d'un acte de délégation, l'un et l'autre écrit portant l'empreinte d'usage.

Le traité a été ratifié par le sultan Abū l-Ḥasan susnommé, et celui-ci s'est obligé à l'observer comme les représentants susnommés se sont obligés au nom de leur roi susnommé Don Jacques : ce traité d'obligation pour les États de chacun des deux monarques susnommés, pour ses sujets et pour tout ce qui se trouve sous son autorité pendant une durée de dix années solaires, dont la première débutera 1er du mois de mai prochain, d'après la date du présent écrit, et aux conditions suivantes :

« Les voyageurs pourront aller et venir des Etats de chacune des deux parties dans les Etats de l'autre, chargés de toutes sortes d'objets, et garantis en leur personne, dans leurs biens, dans leurs navires et dans tout ce qui les intéresse, et cela par terre et par la mer, dans les ports et ailleurs. Aucun homme de l'un des deux côtés ne pourra nuire aux hommes de l'autre, ni les inquiéter, soit à l'arrivée, soit au départ. »

« Si un navire de l'un des deux Etats, de quelque espèce qu'il soit, fait naufrage, ou s'il est entraîné, soit par le vent, soit par la mer, sur les côtes de

l'autre Etat, il y aura sûreté complète pour le navire, pour l'équipage, et pour les richesses, les marchandises et les approvisionnements qui se trouvent dans le navire. Tout cela sera remis au propriétaire, et on ne retiendra rien de ce qui lui appartient ».

« Les chrétiens des Etats de Don Jacques ne pourront apporter des pays musulmans sus-indiqués, ni blé, ni armes, ni chevaux, ni peaux salées et tannées, provenant soit de vaches, soit de chèvres. Mais toutes les autres marchandises seront à la libre disposition des chrétiens, sous réserve toutefois des usages précédents, tels que péages convenables et droits établis, et cela pour toute l'étendue des Etats de notre maître Abū l-Ḥasan conformément à ce qui s'y est observé dans les temps passés. Aucune des marchandises exportées ne sera passible d'une augmentation de droit, et les chrétiens n'auront rien à donner de plus que ce qu'autorisent les usages ».

« De part et d'autre, on veillera à ce que ce traité n'éprouve pas de violation, ni qu'on ne s'éloigne d'aucune de ses clauses comme de donner lieu à quelque désordre dans les ports, de faire peur aux voyageurs ou d'omettre un dégât quelconque. Si quelqu'un se livre à un acte de ce genre, son souverain fera faire les poursuites nécessaires, et obligera le coupable à réparer le mal qu'il a fait, et à rendre ce qu'il a pris. De plus, le coupable recevra sur sa personne la peine qui aura été déterminée, et ce châtiment qui servira de leçon aux autres, les empêchera de faire du mal et de nuire »

« De part et d'autre, les magistrats des pays de côtes apporteront une attention extrême à ce traité et veilleront à son exécution. Le traité sera notifié des deux côtés de manière à recevoir sa plus grande publicité ; en sorte que, par un effet de la puissance de Dieu, Très-Haut, les dispositions en soient parfaitement connues et observées »

« En foi de quoi, notre maître le sultan Abū l-Ḥasan a écrit son *ʿalāma* ordinaire et ordonné d'apposer son cachet.

Ecrit le 5 šawwāl 739 = 15 avril 1339

Traduction française d'après l'original arabe, publiée par CHAMPOLLION et REINAUD, *Documents historiques extraits de la Bibliothèque Royale*, t.1, p. 112 et reproduite par MAS LATRIE, *Traités*, p. 192.

Appendice n°2 : Le Traité de Tlemcen de 1362 conclu pour cinq ans entre Abū Ḥammū II, roi de Tlemcen et Pierre IV, roi d'Aragon.

Traduction française :

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux !

Paix soit sur ses serviteurs qu'il a choisis. Dieu nous suffit comme Protecteur et quel Excellent Protecteur ! C'est sur lui que je compte. Il est le Seigneur au trône Magnifique.

C'est un traité de paix dont les fondements ont été jetés et les tenants et les aboutissants affirmés. Il jouit du succès, de la réussite et d'une juste appréciation des intérêts des gens et du pays.

Celui qui l'a rédigé et conclu après avoir demandé à Dieu - qu'il soit glorifié ! - de l'inspirer, de le guider de l'assister et de l'aider, est notre seigneur le sultan vénérable, le roi de noble origine, célèbre, illustre, grand élevé, exemplaire, excellent, noble, le très haut, le très généreux, l'unique, le très puissant, le très élevé, le très persévérant, le fortuné, le très haut, l'exemplaire, l'agréé de Dieu, le calife juste, pur parfait, aux armées et aux tribus victorieuses, l'unique, le seigneur de sa tribu armée et aux tribus victorieuses, le secouru de (Dieu), le très ferme, le victorieux, l'assisté, le considérable, le sultan à la grande générosité et bonté, le très redoutable, le très élevé, le Prince des Musulmans qui s'appuie sur le Seigneur de l'Univers, Abū Ḥammū Mūsā, fils du Prince vénérable, unique, très haut, glorieux, très élevé, le très généreux, le persévérant, l'exemplaire, l'agréé de Dieu, le héros, le très ferme, le fortuné, le très haut, le courageux, l'homme aux nobles vertus et aux nombreuses qualités, le chaste, l'éminent, le grand estimé, le noble d'origine, le magnifique, le vénérable, le très pieux, le sanctifié, Abū Yaˁqūb, fils du Prince vénérable, très puissant, très haut, l'inaccessible, le très élevé, le très généreux, le courageux, le très ferme, l'incomparable, le très fortuné, le très haut, le très élevé, le très grand, le très célèbre, le très chaste, le plus puissant, le très élevé, le magnifique, le vénérable, l'honoré, le très persévérant, le très distingué, le parfait, le sanctifié, le fortuné, celui qui est entré dans la miséricorde divine, Abū Zayd, fils du Prince vénérable, élevé, glorieux, grand, l'agréé de Dieu, le très ferme, l'unique, l'illustre, le très généreux, l'invincible, le courageux, le très élevé, le très célèbre, le magnifique, le pur, le vénérable, celui aux hauts faits et le prodigue en actions glorieuses, le sanctifié, celui qu'entoure la miséricorde

divine, Abū Zakaryā?, fils du sultan vénérable, très élevé, incomparable, exemplaire, très haut, actif, vertueux, agréé de Dieu, très généreux, très redoutable, très ferme, le roi pur, dont les vertus sont transmises par les traditions, le secouru de (Dieu), le victorieux, l'éminent, aux traces et aux actions d'éclat perpétuelles, le magnifique, le vénérable, le sanctifié, Abū Yaḥyā Yaġmurāsan b. Zayyān –que Dieu les conserve (sic) ; qu'il garde leur puissance à d'éclat et en vertu ; que leur gloire élevée soit connue tant en Orient qu'en Occident et que leur position élevée ne cesse de bénéficier, grâce à la solitude divine, du plus haut rang !

Ce traité a été conclu en vue de la paix et de la réconciliation avec le monarque très appliqué, très haut, honoré, magnifique, vénérable, grand célèbre, le roi d'Aragon, de Valence, de Majorque, de Sardaigne, de Corse, comte de Barcelone, comte de Roussillon, comte de Sardaigne, Don Pedro, que Dieu le favorise de sa satisfaction, le guide vers la voie droite et l'honore en lui inspirant sa piété !

Le sultan - que Dieu le fortifie ! - reçut la missive précitée du roi Don Pedro et le traité de paix scellé portant la représentation de son effigie habituelle et bien connue dans de pareils cas et émanant de lui en de nombreuses fois ; quand il reçut, dis-je, ce document par les soins de son envoyé, le chevalier, le leader Francis Costa, les conditions suivantes sont énoncées dans ce traité :

La paix est conclue entre les deux souverains pour une durée de cinq années consécutives dont la première année prend effet l'an sept cent soixante-quatre du mois de Ṣafar de l'année précitée dont le présent document porte la date, et qui correspond au mois de décembre de l'ère chrétienne - que Dieu nous fasse connaître la bénédiction et le bienfait ! Cette paix s'étend aux nobles possessions d'Abū Ḥammū et englobe tout ce qui dépend de sa haute autorité aussi bien ses cités, ses campagnes, ses villes frontières, ses régions centrales et ses confins extrêmes - que Dieu garde l'ensemble de ses territoires ! - et tout ce que possède également le roi Don Pedro sus-mentionné comme cités, régions côtières quel qu'en soit le nombre. Que les habitants d'un pays ne nuisent aux habitants de l'autre tant à l'exportation qu'à l'importation. C'est une paix qui doit être respectée par les deux parties, admises par les deux religions et par les deux côtés.

Aucune des deux parties ne fera subir en aucun cas de dommages à l'autre et ne lui manifestera de l'hostilité secrètement ou ouvertement. Cette paix

s'étend aussi bien au continent qu'à la mer. Tout mal dissimulé ou commis ouvertement sera interdit sans violation, ni trahison d'aucune manière.

Pendant la durée de la paix précitée, aucune attaque ne sera commise, ni aucun convoi repoussé. Si ces actes sont commis par les chrétiens, c'est au monarque précité de libérer les prisonniers et de rendre tout ce qui a été pris aux musulmans par voie de pillage et de vol les indemniser suivant la valeur des objets s'ils ont disparu et ne peuvent être rendus. Il en est de même des marchandises dérobées des bateaux ou autres.

Notre seigneur le sultan - que Dieu le fortifie ! - a des obligations analogues. Il doit tenir ses engagements de la même façon que le monarque chrétien après que la nouvelle soit répandue et que l'on sache d'où vient le dommage et quel est l'auteur de la violation ou du mal.

Tout ce qui rentre sous haute autorité (Abū Ḥammū) et qui en dépend, doit être englobé intégralement et par cette paix, cette réconciliation et ce contrat.

Les commerçants arrivant de l'un des deux pays avec les marchandises ne devront acquitter que les 10 % et les taxes connues sur leurs marchandises sans augmentation aucune. Ils seront transportés durant leur séjour lorsqu'ils arrivent et pendant leur voyage sur terre ou sur mer aussi bien à l'arrivée qu'au départ en jouissant de la sécurité la plus complète et des égards complets et totaux.

Si une embarcation, appartenant à des commerçants venant d'Aragon vers un de nos ports ou allant de chez vers un port d'Aragon subit des dommages, on restituera à ses patrons tout ce que le bateau contenait. En outre, ces commerçants ne seront ni inquiets, ni être l'objet d'une opposition qu'elle soit concernant leurs navires ou eux-mêmes. Bien au contraire on leur laissera leurs effets, leurs fortunes, leurs embarcations et toutes leurs marchandises en tout état de cause, si Dieu le veut.

Notre seigneur Abū Ḥammū, que Dieu le fortifie ! S'est engagé (à respecter) ces conditions qu'il a bien définies et arrêtées afin qu'elles servent de base à la conclusion, du traité qui a fait auparavant l'objet de toutes les clauses de ce traité.

Notre seigneur, le sultan, Abū Ḥammū, –que Dieu rehausse sa position et prête son appui à ses étendards ! A requis témoignage contre son honorable personne. La perfection l'entoure complètement et la fortune est son inséparable compagnon alors qu'il jouit de toutes les conditions requises pour le témoignage.

Y figure en annexe entre certaines de ses lignes : « Par les soins de son envoyé Francis Costa ». Validé par ses soins.

Dans le témoignage précité, il est dit qu'à chaque fois qu'une des embarcations appartenant à l'un des deux pays, se dirige vers un port de l'autre pays pour s'y réfugier fuyant un ennemi qui la poursuit par mer en lui voulant du mal ou en lui ayant causé un dommage, il est du devoir des habitants de ce port où l'embarcation s'est réfugiée, de lui prêter aide, de lui éviter qu'on lui porte dommage, de la protéger et d'éloigner d'elle ses agresseurs par tous les moyens en leurs possessions, si Dieu le permet.

A la même date, témoignage a été porté de tout ce qui précède. Ont témoigné : Muḥammad b. Aḥmad b. ˁAlī et ˁAbd al Raḥmān b. ˁAlī, que Dieu les entoure de sa bonté !

Ont témoigné aussi : Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad al-Qaysī. A témoigné Muḥammad b. Aḥmad al-ˁUtbī.

Fait le 29 Ṣafar 764 = le 18 décembre 1362

D'après A. DHINA**,** *Les États de l'Occident Musulman aux XIIe, XIVe et XVe siècles.*

John H. PRYOR, *Commerce, shipping and naval warfare in the Medieval Mediterranean,* London, 1987.

Dominique VALERIAN, *Bougie, port maghrébin, 1067-1510*, Rome, 2006.

Damien COULON, Christophe PICARD& Dominique VALERIAN, *Espaces et réseaux en Méditerranée. I. La configuration des réseaux*, Paris 2007.

Dominique VALERIAN, *Les sources italiennes de l'histoire du Maghreb médiéval : inventaire critique*, Paris, 2006.

Georges JEHEL, *L'Italie et le Maghreb au Moyen Âge : conflits et échanges du VII^{e} au XV^{e} siècle,* Paris 2001.

LA LEYENDA NASS EL GHIWANE

Gonzalo **FERNÁNDEZ PARRILLA**[*]
Universidad Autónoma de Madrid
Helio **ISLÁN FERNÁNDEZ**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133–8571] 16 (2009) 149-161

Resumen: La aparición a principios de los setenta del grupo Nass El Ghiwane supuso, además de una revolución musical, un auténtico fenómeno social y cultural, incluso político. Nass El Ghiwane trastocó la forma y los contenidos de la música popular marroquí, innovando la tradición hasta convertirse en símbolo de la nueva cultura marroquí. La peripecia vital de sus componentes, a veces trágica, ha contribuido a forjar aún más la leyenda de una de las bandas más importantes de finales del siglo XX.

Palabras clave: Nass El Ghiwane; Marruecos; Música; Folclore; Gnawa; Casablanca; Teatro.

Abstract: The appearance at the beginning of the seventies of musical group Nass El Ghiwane meant, besides a musical revolution, an authentic social and cultural –even political– phenomenon. Nass El Ghiwane disrupted the form and the contents of popular Moroccan music, innovating tradition, up to become the symbol of new Moroccan's culture. The vicissitudes of their lives, tragic at times, have contributed to shape even more the legend of one of the most important groups of 20^{th} century.

Key words: Nass El Ghiwane; Morocco; Music; Folclor; Gnawa; Casablanca; Theater.

[*] E-mail: gonzalo.fernandez@uam.es
[*] E-mail: helio.islan@gmail.com

ملخص البحث: يعتبر ظهور مجموعة "ناس الغيوان" في أوائل الستينات، إضافة إلى ثورة موسيقية، ظاهرة عجيبة على المستوى الاجتماعي والثقافي وحتى السياسي، إذ أن هذه المجموعة قامت بتغيير الشكل والمضمون للموسيقى الشعبية المغربية، عبر عملية تجديد التقاليد، بحيث أنها تحولت إلى رمز حقيقي للثقافة المغربية الجديدة. وقد ساهم مسار حياة أعضائها المأساوية في بعض الأحيان في صياغة أسطورة إحدى أهم المجموعات الموسيقية في أواخر القرن العشرين.

كلمات مفاتيح: ناس الغيوان؛ المغرب؛ الموسيقى: الفلكلور: گناوة، الدار البيضاء؛ المسرح

Las historias de la música marroquí, como *Musiques du Maroc*, de Ahmed Aydoun, incluyen ya un capítulo final sobre uno de los fenómenos musicales más característicos del último cuarto del siglo XX, el grupo Nass El Ghiwane (Nās al-gīwān), auténtico icono de la cultura marroquí contemporánea, con una treintena de álbumes editados, cinco discos de oro y millones de copias vendidas.

Todo se remonta a aquella tarde del mes de junio de 1971, cuando un grupo de cinco jóvenes del barrio obrero de Casablanca Hay Mohammedi arrebataba al público del Teatro Nacional Mohamed V[(1)], que se negó a escuchar a la orquesta de la Radio Televisión Marroquí (RTM) programada a continuación con un repertorio de música egipcia de variedades. Debutaron con canciones hoy ya míticas como "Essiniya" (al-ṣīniyya) y "Ya bani insane" (Yā banī al-insān), que junto con otras como "Allah ya Mulana" (Allāh ya mūlānā), "Qittati sagira" (Qiṭṭatī sagīra), "Ahl el hal" (Ahl al-ḥāl) o "Mahmouma" (Maḥmūma) les llevarían hasta el teatro Olympia de París, tras magnetizar a varias generaciones de marroquíes y convertirse en un hito ineludible de la

Una de sus imágenes de promoción más conocidas

(1) Inaugurado en 1962 por el rey Hasán II, en 1973 se convirtió en el Teatro Nacional Mohamed V. El grupo había actuado ya en otros lugares públicos como el restaurante Nautilus de Casablanca o la Casa de la Juventud de Hay Mohammedi.

memoria colectiva.

En realidad, todo había comenzado unos años antes, en Hay Mohammedi. Este barrio obrero, formado al ritmo de la inmigración rural que huía de la pobreza, cuenta con una larga historia en el imaginario marroquí contemporáneo. Hay Mohammedi protagonizó en 1953 las revueltas contra la decisión de las autoridades coloniales francesas de deportar al sultán. De este barrio humilde, además de su conocido equipo de fútbol, el TAS, saldrían también futuros integrantes de las elites políticas, culturales y artísticas del Marruecos independiente, criados en torno a instituciones como las Escuelas Libres (al-madāris al-ḥurra) de los nacionalistas y la Casa de la Juventud (Dār al-šabāb) o el café cuartel general Essaâda(2). Convertida en centro neurálgico del barrio, la Casa de la Juventud creó una biblioteca y puso en marcha una escuela de teatro y música. Hay Mohammedi se haría también tristemente famoso por albergar el centro de detención de Derb Moulay Cherif, donde muchos jóvenes militantes de la izquierda fueron torturados en los setenta, a veces hasta la muerte, en una de las páginas más negras de lo que se ha dado en llamar los *años de plomo* del reinado de Hasán II. En esos mismos años tuvieron lugar las intentonas fallidas de golpe de Estado en 1971 y 1972, que, junto a la rémora del Sáhara, condicionarían durante demasiados años la atmósfera política y las libertades.

Con el telón de fondo de la guerra de Vietnam, la Revolución Cultural china, el Che Guevara, la guerra árabe-israelí de 1967 y Mayo del 68 se formó en Marruecos una generación de jóvenes políticamente concienciados y de espíritu contestatario, al tiempo que se convocaban las primeras huelgas de mineros y profesores. En el contexto político de los primeros años setenta, las letras de las canciones de Nass El Ghiwane les convirtieron pronto en adalides de una especie de "canción protesta" de fuerte contenido reivindicativo que sintonizaba con las aspiraciones de muchos jóvenes y grupos políticos, denunciando la represión y la corrupción. Fueron también años de renovación no sólo en la música, sino también en otros ámbitos creativos como la poesía, la novela o el cine. En su introducción al libro *Kalām al-gīwān*, el poeta y crítico Ḥasan Naŷmī aduce como una de las muestras más elocuentes de los cambios acaecidos en la escena cultural la aparición de Nass El Ghiwane (al-Sayyid: 9).

La primera formación de Nass El Ghiwane surgió precisamente en torno a

(2) http://www.yabiladi.com/article-culture-659.html

la Casa de la Juventud de Hay Mohammedi y Tayeb Seddiqi[3], quien andaba ya indagando en la recuperación de formas parateatrales de la tradición marroquí como la de los cuenteros de la *ḥalqa*. Cuentan que fue a raíz de una gira en Francia con obras como *al-Majdoub* –basada en Sīdī ʿAbd al-Raḥmān al-Maŷḏūb del siglo XVI, uno de las más destacadas figuras de la escritura en dialectal– o *al-Herraz* (adaptación de Tartufo), cuando Larbi Batma (al-ʿArbī Bāṭmā) y Boujmii Hgour (Būŷmīʿ Aḥgūr) decidieron en 1969 abandonar el teatro y pasarse a la música. A Boujmii, Batma, Omar Essayed (ʿUmar al-Sayyid) y Allal Yaala (ʿAllāl Yaʿlà) se sumó entonces Moulay Abdelaziz Tahiri (Mulāy ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭāhirī) con el *guembri*, aunque abandonó la formación para convertirse en uno de los miembros fundadores en Marrakech de otra de las bandas míticas, Jil Jilala (Ŷīl Ŷilāla), que debutó en 1972 en la televisión marroquí. Abderrahman Kirouj (conocido como Paco,[4] ʿAbd al-Raḥmān Qīrūŷ) ocuparía entonces el puesto de Tahiri en Nass El Ghiwane. Tras la muerte de Boujmii en 1974, el grupo siguió con los cuatro miembros restantes hasta mediados de los noventa. Abderrahman Paco reconsideraría en esas fechas su carrera, abandonando el grupo en un momento en el que a Larbi Batma se le diagnosticó un cáncer que no le permitiría continuar con su actividad musical. A Nass El Ghiwane se incorporó entonces al *guembri* Redouane Arif (Raḍwān ʿArīf), discípulo musical de Paco. En 1999 Rachid Batma (Rašīd Bāṭmā) rescató al grupo de su extinción, ocupándose de las voces y de la percusión al *ṭbel* de su difunto hermano mayor Larbi. Otro hermano menor de este, Hamid, remplazará más tarde a Redouane Arif al *guembri*.

(3) Tayeb Seddiqi era entonces director del Teatro Municipal de Casablanca. Los componentes de Nass El Ghiwane actuaban en distintos grupos no profesionales, hasta que en 1967 se agruparon en torno a quien acabaría convertido en el más famoso dramaturgo de Marruecos (Dernouny/Zoulef: 13)

(4) Véase la entrevista con el músico realizada por Rachid Nini en el programa televisivo *Nostalgia* de la RTM http://www.babrio.com/partie-23-nostalgia-rachid-nini-rend-hommage-a-abderrahmane-kirouj-paco,1039.html

Rachid Batma con una camiseta con la imagen de Larbi

Hasta la irrupción de Nass El Ghiwane, en la escena musical marroquí había predominado la música árabe oriental, las tonadillas de amor, fundamentalmente de los egipcios Umm Kulṯūm, Muḥammad ˤAbd al-Wahhāb, ˤAbd al-Ḥalīm Ḥāfiẓ y Farīd al-Aṭraš, así como las de sus epígonos marroquíes, Ahmed Bidaoui (Aḥmad al-Bīḍāwī) y Ismael Ahmed (Ismāˤīl Aḥmad), o la música de corte patriótico-nacionalista que perduró tras la independencia (Mubarak: 37). En el documental *Transe*, Omar Essayed llega a afirmar que Nass El Ghiwane fue en parte una "reacción contra la música egipcia". Aunque, qué duda cabe de que Nass El Ghiwane se fraguaba también con el trasfondo de grupos como *The Beatles* o *The Rolling Stones*, convertidos ya en iconos planetarios de la juventud. En un primer momento, el grupo se presentó al público con dos nombres artísticos: *Nass El Ghiwane* y *New Dervich*, aunque este segundo nombre no llegó a cuajar y fue descartado enseguida.

Las canciones de Nass El Ghiwane son más que música; son también la expresión de una sociedad joven y emergente que, ante el tenso y complejo panorama social y político, necesita desahogarse y canalizar una explosiva mezcla de sensaciones: alegría, enfado, amor, tristeza… donde la vinculación afectiva con Palestina se encuentra muy presente, con temas emblemáticos como "Sabra wa Chatila". Según *Le dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain* "gīwān" es una palabra cargada de connotaciones, que abarca significados que van desde el afecto, la solidaridad humana, el ardor y el entusiasmo hasta la pasión amorosa llevada a su paroxismo, el frenesí o la 'ebriedad mística'.

El dramaturgo Tayeb Seddiqi atribuye el rápido éxito de Nass El Ghiwane a que fueron capaces de conectar con la gente, y a que no sólo eran sólo músicos sino también actores con un poderoso lenguaje corporal. Seddiqi los compara con los tradicionales grupos de trovadores que iban de pueblo en pueblo, de

zoco en zoco, actuando y cantando canciones que concernían al pueblo. El uso del árabe dialectal marroquí o *dāriŷa* tiene sin duda que ver con esa rápida aceptación y con su gran popularidad. El árabe utilizado en sus letras ha sido descrito como un "dialecto elaborado", una lengua propia que no responde a ningún habla concreta, una recreación donde se combinan el habla campesina con la jerga de las cofradías, la poesía mística y el *melhoun* (*malḥūn*); una lengua antigua, sofisticada y popular a un tiempo (Rollinde: 157). En una entrevista con Omar Essayed realizada por Dominique Caubet, el artista da algunas claves para entender la filosofía lingüística de Nass El Ghiwane. Además de la lengua y de abordar temas de la vida cotidiana, otro de los factores que explica su abrumador éxito es el gran valor poético de sus letras.

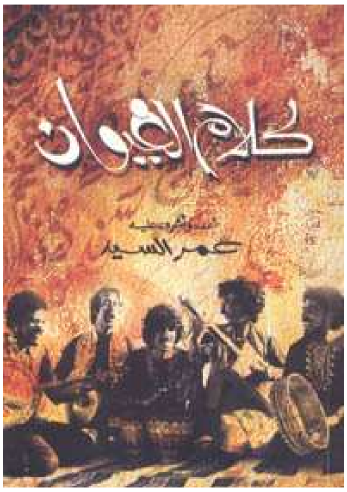
Carátula de casete, soporte fundamental de la difusión de su música

La aparición del formato *cassette* fue determinante para la difusión de la música de Nass El Ghiwane. Dio lugar a una auténtica revolución del mercado musical, ya que se trataba de un formato barato y de fácil manejo, frente al disco de vinilo que en Marruecos nunca llegó a ser un producto de gran difusión (Ayithu: 53).

Como se deja entrever en las primeras imágenes de promoción y títulos de sus canciones, los miembros de Nass El Ghiwane se sumaron al movimiento ecuménico y hippie de la época. Representativas de este espíritu son canciones como "Ya bani insan", cuya letra versa: "hombres, por qué sois enemigos, por

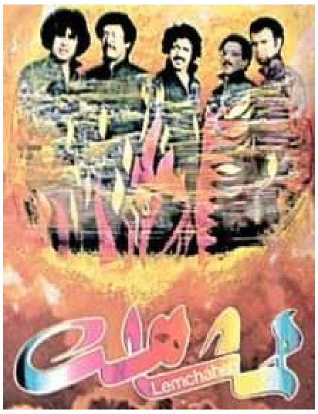
qué la miseria, por qué la tristeza, por qué la mentira, …por qué la guerra… somos hermanos, somos parientes, somos vecinos, somos humanos”. O también “Essamta”, sobre los fallecidos en la travesía del Estrecho: “Basta de barbaridades, todos somos hijos del mundo”. Las letras del grupo han sido finalmente recopiladas por Omar Essayed en un libro publicado en 2002 por la Unión de Escritores de Marruecos, *Kalām al-gīwān*(5). También se ha publicado recientemente una primera historia del grupo, *Nass El Ghiwane, la protest song marocaine*, de Abdelhai Sadiq.

Nass El Ghiwane y Jil Jilala han dejado una profunda huella en la mayoría de los grupos musicales marroquíes posteriores -comparable a la que dejaron *The Beatles* en toda la música posterior- traspasando incluso las fronteras nacionales y teniendo un notable impacto en todo el Magreb. El éxito de Nass El Ghiwane, convertidos pronto en ídolos de la juventud marroquí, dio lugar también a que surgieran imitadores y seguidores, como Lemchaheb o la versión femenina de Bnet El Ghiwane. Se calcula que, en 1977, cientos de grupos emulaban el modelo creado por Nass El Ghiwane (Dernouny, Zoulef: 10). Ya en 1974, tras incesantes giras por Marruecos, el Magreb y Europa, obtienen un primer disco de oro con el sello Disques Ouhmane por una de sus canciones más emblemáticas, “Essiniya”.

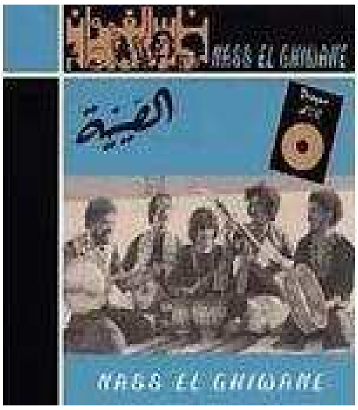


Cubierta del libro *kalām al-gīwān*

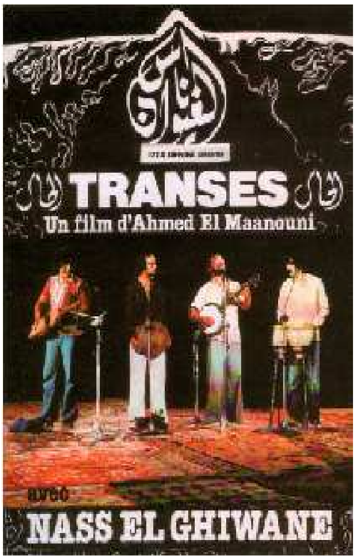
(5) Cuenta Omar Essayed en su breve nota introductoria que el primero en proponerles editar un libro con las letras de sus canciones fue el prestigioso editor de Sindbad, el francés Pierre Bernard.



Póster de Lemchaheb



Edición del disco de oro de "Essiniya"



Cartel de la película *Transe*

Tal llegó a ser su popularidad, que en 1981 la banda inspiró uno de los títulos míticos de la filmografía marroquí, *Transe*, documental ficción dirigido por Ahmed El Maanouni y rodado durante una gira del grupo por Túnez. Martin Scorcesse, que conoció a Nass El Ghiwane a través de *Transe*, contribuiría a dar un nuevo ímpulso a su difusión internacional al referirse a ellos como *The Rolling Stones* de África, llegando incluso a contar con Nass El Ghiwane para la banda sonora de *La última tentación de Cristo* (1988), que incluye su tema "Ya sahh".

Del variado origen geográfico y cultural de sus componentes, reunidos en el crisol de un barrio proletario de Casablanca, surge también esa espontánea mezcla de estilos que se va a

convertir en su sello característico. Definida por algunos como una música sagrada y profana al mismo tiempo, el proyecto de Nass El Ghiwane se distingue por rehabilitar instrumentos populares como el *bendir* (pandero), desprestigiados y relegados a las bodas populares, así como por incorporar tradiciones sufíes, como el trance (*ḥāl*) de las sesiones rituales de *ḥaḍra* y *ḏikr*, desacralizado de alguna manera. La vinculación con el sufismo ha de ser también entendida como una reivindicación explícita de la tradicional rebeldía de algunas cofradías sufíes marroquíes contra la injusticia y los excesos del poder. Asimismo, entroncan con otras tradiciones de música popular marroquí como el *melhoun* y los *gnawa* de origen africano. El resultado era a todas luces innovador; a la percusión tradicional y popular (*bendir, derbuka* y *tbel*), sumaron el laúd, el característico *guembri* de los *gnawa*, e instrumentos como el banjo o la mandolina. Para Dernouny y Zoulef, la naturaleza del texto poético ha marcado por lo general la elección de la música. Así, temas místicos como “Allah ya mulana” se han inclinado por los aires *gnawa*; temas como “Hammuda”, de corte nacionalista, van acompañados por ritmos del sur; mientras que en temas como “Essiniya” predomina claramente la huella de la música *ʿayṭa* de la gran llanura atlántica. Nass El Ghiwane se sirvió únicamente de la voz humana y de instrumentos de cuerda y percusión; nunca utilizaron instrumentos eléctricos, aunque si aprovecharon las posibilidades de los amplificadores de sonido (Plastino: 88).

tbel o tbila

bendir

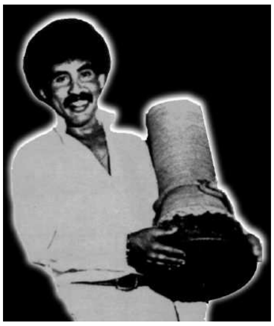
guembri

La peripecia vital de sus componentes, a veces trágica, ha contribuido aún más a forjar la leyenda de un grupo que se ha convertido en icono ineludible de la cultura marroquí contemporánea.

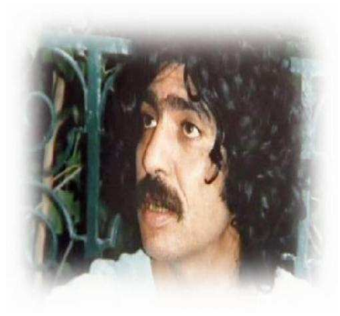
Cubierta de su recopilación *La légende*

Boujema Hgour –más conocido como Boujmii– (voz y *bendir*) falleció en 1974, con sólo treinta años. Se convirtió en una especie de mártir tras su misteriosa y traumática desaparición. Figura carismática y líder del grupo hasta su muerte fue el principal creador de las letras junto con Larbi Batma. Su voz aguda era el perfecto complemento armónico a la voz grave de Batma. Su denuncia de las prácticas represivas de la monarquía y su activa militancia pro palestina siempre han levantado sospechas sobre la vercidad de su supuesta muerte por úlcera o sobredosis y, según algunos rumores, podría haber sido envenenado.

Larbi Batma (voz y percusión), la figura más polifacética del grupo, pues no sólo se dedicó a la música sino que también fue actor y escritor, falleció en 1997. Llevaba la música en la sangre, pero también la poesía, como lo prueba su abundante obra poética, destacando la recopilación de sus céjeles en varios volúmenes bajo el título genérico de *Malḥamat lhmām Ḥusām* o sus dos libros autobiográficos *al-Raḥīl* (1995) y *al-Alam* (1996).



Boujema Hgour



Larbi Batma

Abderrahmane Kirouj –conocido como Paco– (*guembri*) proporcionaba al grupo el componente *gnawi*, rebosante de ritmos africanos y sufíes que invitan a

la fusión del oyente con la música. Es el máximo responsable del elemento trance o marabútico del grupo; autor de largas epopeyas musicales de nítido sello *gnawa* como "Essamta", "Labtana" o "Mahmouma". Este tipo de canciones encabezaron el repertorio durante los años ochenta, cuando Paco adquirió un papel preponderante en la banda. En 1993 abandona el grupo y regresa a Essaouira para continuar con su carrera musical de forma independiente muy vinculado, como en sus orígenes, a los grupos *gnawa*.

Omar Essayed, actual líder del grupo, actor de vocación, fue quien presentó a Boujmii y a Batma durante los ensayos del grupo de teatro dirigido por el escenógrafo Tayyeb Seddiqi. Essayed había comenzado cantando al estilo oriental en la radio, para pasar a hacerlo luego en el teatro. Cara al exterior, Essayed ha venido siendo el portavoz de la banda.(6)

Allal Yaala empezó en los años sesenta componiendo música para las obras de los grupos de teatro formados en Hay Mohammedi, como Rouad al-Jashaba (*Ruʾād al-jašaba*) o el liderado por el propio Seddiqi. Allal puede ser considerado el cerebro musical. Según los propios componentes del grupo, todos deben a Allal su formación musical. Es el responsable de las melodías de estilo *melhoun*, que han impreso también su sello característico a la música del grupo. En la actualidad sigue impartiendo clases de música y de laúd en Casablanca.

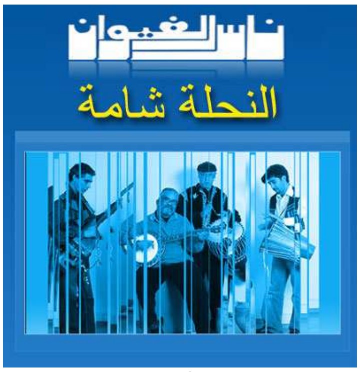
Componentes actuales de Nass El Ghiwane

La actual formación es el resultado de cuatro décadas de historia. En todo este tiempo en Nass El Ghiwane ha habido teatro, música y poesía, así como protesta y rebelión. El grupo ha sufrido

(6) Véase el programa sobre Nass El Ghiwane en *AlJazeera* http://www.aljazeera.net/NR/exeres/67C2047B-F08A-4A4E-811A-210229ABA9DD.htm

también golpes importantes, como la muerte de Boujmii y Batma, que junto al abandono de Abderrahman Paco, casi provocaron la desaparición de la banda. Los citados contratiempos han quedado impresos siempre en las canciones de Nass El Ghiwane. Pero a día de hoy, el grupo sigue activo, gracias al público. Por un lado la generación que vivió la década de los setenta en Marruecos, por nostalgia o no, sigue los pasos de la banda; y, por otro lado, los más jóvenes, aunque sus gustos musicales hayan cambiado, siguen respetando al grupo, reconociendo lo que ha Nass El Ghiwane ha supuesto para la cultura marroquí: una de las aportaciones más originales y genuinas de la música contemporánea, con hondas raíces en múltiples tradiciones y abierta a la modernidad y al mundo.

En la última década Nass El Ghiwane ha sumado a su característico estilo influencias del Rai y del Gnawa Difussion, renaciendo con fuerza en 2008 con su último trabajo *al-Naḥla shāma*[7] (La abeja Shama), donde, tras canciones de corte más trágico, recuperan el humor característico de sus inicios, que viene reforzado por un estupendo videoclip.[8]



Cubierta del último disco

(7) En la mitología que envuelve a Nass El Ghiwane se encuentra también la anécdota de que el rey Hasán II era al parecer un gran admirador de su música. En una de aquellas fiestas nocturnas que tanto le gustaban al monarca, él mismo les habría sugerido por qué no componían una canción basada en el conocido cuento popular de “La abeja Shama”.

(8) http://www.youtube.com/watch?v=NIJ7MnvFZcs&NR=1

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYDOUN, A. (1992). *Musiques du Maroc*. Casablanca, Editions Eddif.

ĀYT ḤŪ, I. (1999). *Iḍāʾāt… ḥawla al-ugniyya al-magribiyya*, Tánger, al-Širāʿ.

BATMA, al-ʿ. (1995). *Al-Raḥīl*. Casablanca, Manšūrāt al-Rābiṭa.

BATMA, al-ʿ. (1996). *Al-Alam*. Casablanca, Manšūrāt al-Rābiṭa.

BATMA, al-ʿ. (2002). *Malḥamat lhmām Ḥusām*. Casablanca, Dār Tubqāl

CAUBET, D. (1999). "Entretien avec Omar Sayed: Ed-darija dyal-na, fi-ha el-ʿetriya!" en *EDNA (Estudios de dialectología norteafricana y andalusí)*, 4, pp.121-130.

COLIN, G. S. (1993). *Le dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain*. Rabat, Éditions Al Manahil / Ministère des Affaires Culturelles. 8 vols.

DERNOUY, M. – ZOULEF, F. (1980). "Naissance d'un chant protestataire: le groupe marocain Nass el Ghiwane". *Peuples Méditerranéens* nº12 .

MUBĀRAK H. (1987). *Al-Ugniyya al-šaʿbiyya al-ŷadīda*. Casablanca, Manšūrāt ʿUyūn.

PLASTINO, G. (2003). *Mediterranean Mosaic: popular music and global rounds.* New York/London, Routledge.

ROLLINDE, M. (2002). *Le mouvement marocain des droits de l'Homme: entre consensus national et engagement citoyen.* Paris, Éditions Karthala.

al-SAYYID (Essayed), O. (2002). *Kalām al-gīwān*. Rabat, Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Magrib.

***

NOTAS SOBRE LA ATRIBUCIÓN DE LAS DOCTRINAS DEL *QADAR*, LAS DOS CIENCIAS Y LA ADQUISIÓN DE LA PROFECÍA A IBN MASARRA DE CÓRDOBA

Pilar **GARRIDO CLEMENTE**[*]
Universidad de Murcia

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 163-184

Resumen: En este artículo se reúnen y traducen los diversos pasajes de las obras conocidas de Ibn Masarra que hacen referencia a términos clave (*qadar*, *ʿilm* y *nubuwwa*, entre otros) relacionados, en particular, con tres polémicas doctrinas que Ibn Ḥazm de Córdoba y otros autores le atribuyeron en sus escritos con actitud marcadamente crítica: la doctrina muʿtazilí del *qadar*, la doctrina de las dos ciencias, la de lo oculto y la de lo aparente, especialmente vinculada a la anterior, y la doctrina de la adquisición de la profecía. El estudio de los textos revela que ninguna de esas doctrinas está formulada en las obras masarríes halladas hasta el momento en los términos que plantean los críticos del autor.

Palabras clave: Sufismo, al-Andalus, Ibn Masarra, Ibn Ḥazm, *qadar*, profecía.

Abstract: This article brings together in Spanish translation all passages from Ibn Masarra's known works which refer to key terms (*qadar*, *ʿilm*, or *nubuwwa*, among others) connected, in particular, to three polemical doctrines that Ibn Ḥazm from Cordoba and other authors attributed to him in their writings: the *muʿtazilī* doctrine of *qadar*, the doctrine of the two sciences, the hidden and the manifest, especially related to the previous one, and the doctrine of the acquisition of prophethood. The study of the texts shows that none of these doctrines appears in the works by Ibn Masarra known to us at the moment in the terms formulated by his critics.

Key words: Sufism, al-Andalus, Ibn Masarra, Ibn Ḥazm, *qadar*, prophecy.

[*] E-mail: pilargarrido@um.es

ملخص البحث: في هذا المقال جمع وترجمة لمقاطع مختلفة من أعمال ابن مسرة المعروفة، والتي تحيل على مصطلحات مفاتيح (القدر، العلم أو النبوة...) وذلك ارتباطا، على الخصوص، بثلاثة مذاهب جدلية نسبها لابن مسرة ابن حزم القرطبي وكتاب آخرون، وهذه المذاهب هي: المذهب المعتزلي في القدر، مذهب ثنائية العلوم؛ الباطن والظاهر، ولا سيما ما تعلق بهذا الأخير، إضافة إلى مذهب تحصل النبوة. وتوضح دراسة النصوص أن أيا من هذه المذاهب لم يظهر في أعمال ابن مسرة المعروفة حتى هذه اللحظة، وبالصيغة التي طرحها منتقدوه.

كلمات مفاتيح: التصوف، الأندلس، ابن مسرة، ابن حزم، القدر، النبوة.

0. Presentación

¿Era Ibn Masarra un *bāṭinī* que prescindía del exoterismo? ¿Era *muʿtazilī*? ¿Un disimulado chií, tal vez ismaelí? ¿Está su pensamiento inspirado en el llamado Pseudo-Empédocles? ¿Era un racionalista que situaba la libre razón especulativa a la altura de la profecía o por encima de ella? ¿Era un plotiniano emanantista? ¿Era un panteísta herético? ¿Un revolucionario que adoctrinaba a sus seguidores en extrañas teorías socio-políticas con oscuras interpretaciones del Corán?

El erudito e insigne arabista Miguel Asín Palacios, con su trabajo pionero(1) sobre Ibn Masarra de Córdoba (883-931 d. C.), fue el primer investigador que, a partir del estudio de las fuentes, dio a conocer en profundidad la mayor parte de las noticias que sobre el autor se han conservado -entre otras, las referencias que dan los andalusíes Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063 d. C.) y el más tardío Ibn ʿArabī de Murcia (1165-1240 d.C.)-, mostrando su importancia en la gestación y la historia del pensamiento de al-Andalus.

No obstante, aquella "reconstrucción" del pensamiento masarrí, basada sólo en los vagos testimonios indirectos entonces disponibles, no se corresponde en muchos puntos con el pensamiento que revelan los textos conservados de Ibn Masarra, descubiertos en 1972 en el manuscrito 3168 de la Biblioteca Chester Beatty de Dublín(2), según he tenido ocasión de comprobar mientras preparaba la

---

(1) M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, 1914; reimpreso con modificaciones en sus *Obras escogidas*, vol. I, Madrid, 1946, pp. 1-216.

(2) V. Muḥammad Kamāl Ŷaʿfar, "Min muʾallafāt Ibn Masarra al-mafqūda", *Maŷallat Kulliyyat*

edición crítica y la traducción íntegra al castellano de los escritos de Ibn Masarra[3].

Ya el célebre orientalista Stern criticó lúcidamente la monografía de Asín sobre Ibn Masarra en la conocida nota que sobre ella escribió, publicada antes de que se descubrieran los textos masarríes[4], donde rebate entre otras, con la oportuna edición de un pertinente texto de al-Āmirī, una de las teorías centrales del estudioso zaragozano, la filiación del pensamiento de Ibn Masarra con el llamado Pseudo-Empédocles árabe.

Tras aparecer las obras del maestro cordobés, se ha vuelto indispensable pensar a Ibn Masarra de nuevo a la luz de sus textos; pero para poder leerlo sin prejuicios es preciso primero desmontar la reconstrucción realizada por Asín[5], revisando, una por una, todas las ideas transmitidas por las fuentes. A esta labor quiero contribuir con las páginas de este artículo.

Dado que son indirectas y que presentan de un modo muy conciso, simplificado, impreciso y descontextualizado doctrinas sutiles, difíciles de resumir y expresar, las informaciones sobre Ibn Masarra recogidas en las fuentes no pueden considerarse fidedigna expresión del pensamiento masarrí. Con frecuencia se advierte que son más bien, sobre todo en el caso de las noticias transmitidas por autores que lo mencionan con la intención de criticarlo,

---

al-Tarbiya, Trípoli, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63. Se trata de las obras tituladas *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* y *Risālat al-Iᶜtibār*. El estudio que de estas obras ofreció Ŷaᶜfar en este artículo se reincorpora plenamente luego en el estudio que precede a su edición de 1978. V. Ibn Masarra, *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqāʾiqi-hā wa-uṣūli-hā*, en M. K. Ŷaᶜfar, *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-ᶜUlūm, 1978, pp. 310-344, e Ibn Masarra, *Risālat al-Iᶜtibār*, en *Idem*, pp. 345-360.

(3) V. P. Garrido, “Edición crítica del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra”, *al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 51-89; “Edición crítica de la *Risālat al-Iᶜtibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)*, 56 (2007), pp. 81-104; “Traducción anotada de la *Risālat al-Iᶜtibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Estudios Humanísticos – Filología*, Universidad de León, 30 (2008), pp. 139-163, y también Ibn Masarra, *Obra completa conocida* (estudio, edición y trad. de P. Garrido), en prensa.

(4) V. S. Stern, “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an Illusion” en *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes e Islámicos* (Coimbra-Lisboa, 1968), Leiden: Brill, 1971, pp. 325-337.

(5) E. Tornero tituló una de las secciones de su artículo sobre las obras aparecidas “Sobre la reconstrucción del pensamiento masarrí realizada por Asín”. En esa sección revisa concisamente las doctrinas que Ibn Ḥazm e Ibn ᶜArabī atribuyen a Ibn Masarra .V. “Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 60-62.

evidentes deformaciones de su doctrina expresa.

En este artículo intentaré responder a partir de los textos de Ibn Masarra a algunas de las cuestiones planteadas al comienzo de este artículo. Adelanto que, a mi parecer, la respuesta de los textos conocidos del autor a las preguntas antes formuladas es, en principio y con ciertos matices, negativa. El Ibn Masarra de los dos textos ahora conocidos que citaré en estas páginas no es, a mi juicio, nada de eso.

Pero entonces ¿cómo explicar que algunos de sus correligionarios le atribuyan posiciones tan controvertidas en el seno del Islam sunní andalusí? La razón podría ser simplemente que la enseñanza de Ibn Masarra, como pensador alternativo independiente del poder central y como maestro de un número importante de seguidores, resultaba un incordio -acaso la consideraran incluso como una amenaza real- para el poder y los alfaquíes al servicio de los intereses de las instituciones centralizadas. Las críticas de Ibn Ḥazm y otros parecen indicar que la enseñanza de al-Ŷabalī fue, como la de tantos sufíes a lo largo de la historia del Islam, objeto de una campaña de desprestigio.

Creo, sin embargo, que el conjunto de la obra de Ibn Masarra se inserta perfectamente en la amplia y variada tradición de sufismo sunní de inspiración medio-oriental y que, por otra parte, el trasfondo neoplatónico común de su hermenéutica no implica ninguna adscripción a un sistema determinado (a un -*ismo* establecido), ninguna pertenencia a una escuela filosófica particular.

Por ello, en este artículo sobre tres de las doctrinas que se le atribuyen, me parece particularmente importante reunir aquí, en mi versión castellana, los pasajes de las obras del autor que puedan estar relacionados con ellas, de modo que el lector tenga ocasión de valorar por sí mismo, en cada caso, si tales atribuciones hacen justicia al pensamiento masarrí, tal como ahora lo conocemos por los textos, o bien interpretan y deforman de modo tendencioso las ideas del pensador cordobés sin que tales interpretaciones se correspondan con su obra conocida.

Algunos pasajes se citan en toda su extensión para preservar el sentido del contexto. No obstante, para profundizar en la interpretación de un pasaje particular aquí citado podría ser importante consultar también las notas que figuran a pie de página en el texto de la traducción íntegra que aparecerá próximamente.

1. Supesto origen Muᶜtazilí de la doctrina masarrí del *qadar*

Según Ibn Ḥazm, Ibn Masarra coincidía con los *muᶜtazilíes* en la doctrina del *qadar*, en el sentido de que profesaba que tanto la ciencia como el poder de Dios son atributos temporales creados y que los hombres poseen plena libertad para obrar. Como explica Tornero, esta doctrina, muy atribuida por los biobibliógrafos a Ibn Masarra, se le adscribe con mayor claridad en el *Muqtabas* de Ibn Ḥayyān(6).

En su ensayo sobre Ibn Masarra traducía ya Asín la tesis que Ibn Ḥazm le atribuye en su *Fiṣal*:

> "La ciencia de Dios y su poder son dos atributos temporales creados. Dios tiene dos ciencias: Una, que El creó toda de una vez, es la ciencia de los universales, es decir, la ciencia de lo oculto; a esta ciencia pertenece, por ejemplo, el acto por el cual Dios conoce que existirán en lo futuro fieles e infieles, juicio final, recompensa de las acciones humanas, etc. Otra ciencia de Dios es la que tiene de los seres particulares, es decir, la ciencia de lo aparente, la que posee de cada cosa después de que ésta viene a la existencia; a esta ciencia pertenece, por ejemplo, el acto por el cual Dios conoce la infidelidad de Zayd, la fidelidad de ᶜAmr, etc. De todas estas cosas particulares Dios no conoce ninguna hasta que existe. Fundábase para esta doctrina, Ibn Masarra, en el texto alcoránico, en que se denomina a Dios "conocedor de lo oculto y de lo aparente"…. Pero, en realidad, lo que le movió a mantener esa tesis fue su adhesión a los principios fundamentales de la herejía de los muᶜtazilíes. Porque si éstos admitiesen que Dios conoce *ab aeterno* que Fulano no creerá jamás y que Zutano no será jamás infiel, no podrían luego afirmar, como afirman, que los hombres poseen libertad plena para obrar, puesto que esa afirmación equivaldría a confesar que el hombre puede desmentir y revocar con sus actos los decretos eternos de la ciencia divina".
>
> "Ibn Masarra, pues, sostenía, y con él sus discípulos, que la ciencia divina es cosa distinta de Dios, cosa contingente, que tiene su origen en el tiempo, cosa creada. Así lo hemos oído decir a los discípulos de Ibn

(6) Tornero, "Noticia…", p. 61, y "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 503-506. Cf. Asín, *Abenmasarra*, p. 102, nota 3. V. también Arnaldez, "Ibn Masarra", EI^2, p. 894.

Masarra, con quienes hemos sostenido polémicas”.(7)

Como comenta Claude Addas, remitiendo a un trabajo inédito de James Morris que revisa las fuentes relativas a Ibn Masarra, el término ‘Muᶜtazila’…

> “was at this time used as a convenient blanket term for a huge area of theological or philosophical ideas regarded as suspect because they failed to fit the rigid framework of Mālikī orthodoxy, and the suspicion of Muᶜtazilism attached to Ibn Masarra and those around him (beginning with his father) should not be taken literally”(8).

A continuación, citaré los diversos pasajes de las obras de Ibn Masarra en que se menciona el término *qadar* (‘poder’, ‘decreto’, ‘destino’, ‘capacidad’), de modo que puedan contrastarse. No parece que, a partir de estos pasajes, se pueda adscribir a Ibn Masarra la doctrina muᶜtazilí del *qadar* que Ibn Ḥazm le atribuye.

1.1. Pasajes del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*:

1-. “La *qāf* es el poder (***q****adar*) de Dios. Se ha dicho también que es Su cálamo (***q****alam*) por medio del cual ha escrito Dios las cosas” [v. ms. Chester Beatty 3168, p. 142].

2-. “En cuanto a la *ᶜayn* y la *sīn* [de la siguiente secuencia de letras luminosas (C. 42: 2)], pues éstas son una designación de la ciencia precedente (*al-ᶜilm al-**s**ābiq*) [de Dios, es decir, la ciencia de lo oculto], mientras que la *qāf* [que viene a continuación] es Su poder de transmisión (***q****adaru-hu l-nāfiḏ*) [con relación a lo cual dice el Corán a continuación]: “Así es como [Dios] te inspira a ti y [ha inspirado] a los que te han precedido” (C. 42: 3)” [v. ms., p. 158].

En el siguiente pasaje, habla el autor de dos tipos de *qadar* y explica que la súplica sólo es provechosa con respecto al primero, el decreto primordial:

(7) V. Asín, *Abenmasarra*, pp. 100-101; Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal*, vol. IV, p. 198, y II, p. 126, respectivamente.

(8) V. C. Addas, “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ᶜArabī”, en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1993, vol. II, p. 913.

3-. “Ha dicho [el autor]: Ya hemos hablado acerca de la letra *qāf* diciendo que en [la secuencia de letras de las aleyas] *ḥāʾ-mīm ʿayn-sīn-qāf* (C. 42: 1-2) significa el poder [pre-determinador] (***q**adar*) y que es una de las letras del Cálamo (*al-**q**alam*). Como dijo Sahl ibn ʿAbd Allāh [al-Tustarī]: El Cálamo está compuesto de tres letras: *qāf*, *lām* y *mīm*. La *qāf* es el poder [de destinar] (*al-**q**adar*); la *lām* es la justicia (*ʿad**l***), y la *mīm* la voluntad (***m**ašīʾa*), pues el cálamo es lo que aúna estas tres cosas, ya que por medio de él manifiesta Dios -enaltecido sea- Su poder, Su voluntad y Su justicia. Así pues, el Cálamo es la síntesis (*ŷamāʿ*) de estos tres atributos (*ṣifāt*), mientras que la Tabla [preservada] es la síntesis que aúna (*ŷāmiʿ*) la justicia (*ʿad**l***), el poder de decidir (***ḥ**ukm*), la promesa (*waʿd*) y la advertencia (*waʿīd*), dado que la Tabla (*al-lawḥ*) no es otra cosa que [esto]: Su justicia, Su poder de decidir (*ḥukm*), por el cual juzga, y la promesa y la advertencia que ha hecho [al hombre con relación a la retribución de sus obras en la Otra Vida].

Hay dos tipos de [poder de determinación o] destino (*qadar*): El decreto o predestinación primordial (*qadar sābiq qadīm*) que está contenido en síntesis en la Tabla Preservada (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*) y el destino diferenciado que va manifestándose progresivamente (*qadar mufaṣṣal*) a partir de ese primera determinación en síntesis (*al-qadar al-muŷmal*). El primero es inmóvil (*sākin*) y a partir de él se produce un descenso. El segundo está en movimiento (*mutaḥarrik*) y se separa de la síntesis primera. Dios -enaltecido sea- ha hecho referencia a estas dos modalidades del destino (*qadar*) conjuntamente [con la letra *qāf*]. Mencionó el primer tipo de destino, [la predestinación general], en [la secuencia de letras] *ḥaʾ-mīm ʿayn-sīn-qāf* (42: 1-2) y el otro, [la determinación progresiva], en [la aleya] *qāf* (C. 50: 1), como muestra de ello.

La primera de estas dos [modalidades de determinación] es aquella con relación a la cual es provechosa la oración de súplica (*duʿāʾ*), se espera la [divina] respuesta, y cabe la salvedad (*istiṯnāʾ*) [de que Dios disponga de otro modo lo establecido]. Con relación a la segunda, sin embargo, pedir algo a Dios no tiene provecho (*lā yanfaʿ fī-hi l-duʿāʾ*). Así pues, dado que hay dos tipos de destino (*qadar*), Dios -enaltecido sea- ha repetido dos veces la letra *qāf* entre las letras que aparecen en los comienzos de las azoras” [v. ms., pp. 159-160].

A continuación, Ibn Masarra vuelve a referirse al segundo tipo de *qadar*, el “poder separado”, a partir del cual se diferencian, en el mundo sublunar, las cosas destinadas. Entiendo que de este grado o tipo de *qadar* sí puede decirse

que es creado, en la medida en que el Alma es creada.

4-. "La *qāf* es el poder determinante o destino (***q**adar*) y es el modelo (*al-miṯāl*). Su grado corresponde al mundo sublunar hasta el centro de la tierra. De ella proceden, diferenciándose, las cosas destinadas (*a**q**dār*) a estos seres engendrados, sus modelos (*amṯila*) y sus formas (*ṣuwar*), todo lo cual está por debajo de la esfera de la luna. Todo cuanto hay en este mundo sublunar es [una de estas] tres cosas: cuerpo, espíritu o alma. De entre ellas, el cuerpo corresponde a la tierra y cuanto hay sobre ella incluyendo el agua; el espíritu que la rodea y abarca es el aire [la atmósfera] y es su lugar (*makān*); y el alma es la fuerza que se difunde hacia ella desde la esfera en este aire.

El alma sólo subsiste y tiene fundamento (*qiwām*) en el espíritu. Alma y espíritu son inseparables, debido a lo cual [Dios] los ha puesto en grados sucesivos, de modo que el uno sigue inmediatamente al otro. El alma que se difunde y circula (*al-nafs al-sāriya*) en este aire que rodea la esfera terrestre es el poder determinador 'separado' (*al-qadar al-mufaṣṣal*), para el cual no hay reposo o permanencia (*istiqrār*). Por ello las cosas que están en este dominio (*makān*) están sujetas a constante generación (*kawn dāʾim*) e incesante corrupción (*fasād sarmadī*)" [v. ms., pp. 163-164].

1.2. Pasajes de la *R. al-Iʿtibār*:

El término *qadar* se menciona en dos pasajes. En el primero se trata del decreto divino, mientras que el segundo se refiere a la capacidad decretada con respecto al intelecto:

1. "Sabe […] que Dios -exaltado y alabado sea- únicamente ha dado a sus siervos intelectos (*ʿuqūl*) -que son luz de Su luz- para que puedan considerar [el Reino de] Su orden (*amr*) y, por medio de ellos, tengan conocimiento de Su decreto (*qadar*), de modo que den testimonio de Dios según el testimonio que Él ha dado de Sí mismo, del cual dan testimonio Sus ángeles y quienes, de entre Sus criaturas, están dotados de conocimiento[(9)]" [v. ms., p. 175].

2. "Tras este análisis, el investigador concluye que el intelecto corresponde (*muṭābiq*) a esta alma animal y está confinado (*maḥṣūr*) con ella a

(9) Alusión a C. 3: 190 donde se mencionan los "signos para los dotados de intelecto".

sus mismos límites y bridas, de modo que, a pesar de su nobleza y su distinción, se detiene en un límite más allá del cual no tiene poder alguno. Sucede así que junto con el alma se desarrolla, creciendo o decreciendo, volviéndose más puro o más impuro. He aquí que las dificultades le acosan y las sugestiones le acometen desde fuera de su esencia sin que sepa de dónde proceden. Así se manifiestan en él con claridad todos los signos que revelan impotencia, sumisión y dependencia, de modo que por encima de él tiene [que haber] alguien que lo gobierne (*mudabbir*), que le haya conferido determinada capacidad (*qadar*), fijando su fin y su límite, y haya establecido para él el bien y el mal, ideas y accidentes, de un modo que desconoce. De todo ello, se deduce necesariamente que por encima de él hay un Rey (*mālik*) que tiene soberanía sobre él y sobre todo cuanto hay por debajo de él, dado que todo lo que está por debajo es inferior a él" [v. ms., p. 185].

2. Doctrina de las dos ciencias

La doctrina de las dos ciencias que Ibn Ḥazm le atribuye, una ciencia de lo oculto y otra de lo aparente, se expone en el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* en conformidad con la hermenéutica coránica tradicional de trasfondo neoplatónico.

No se observa que Ibn Masarra profese, como le atribuye Ibn Ḥazm en la cita recogida en la sección precedente, que la ciencia de Dios y Su poder sean dos producciones temporales creadas (*muḥdaṯatān majlūqatān*) y que Dios tenga dos ciencias, una que ha producido en el tiempo enteramente de una vez, la ciencia de lo oculto (*gayb*) o ciencia de las realidades universales que no capta la percepción sensible, y otra que es la ciencia de los seres particulares, ciencia de lo aparente (*šahāda*)(10).

Lo que dice en sus textos conocidos no es, en cualquier caso, lo que en versión de Asín Ibn Ḥazm le atribuye, pues no dice que la ciencia de lo aparente sea contingente y creada, sino que es la ciencia de lo contingente y lo creado(11), es decir, de la manifestación.

Estas dos dimensiones del conocimiento, el de lo oculto -que por su prioridad se menciona primero en la aleya citada abajo- y el de lo manifiesto -ontológicamente inferior-, constituyen el conjunto de la ciencia, tanto si se trata

(10) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, p. 198; Asín, *Abenmasarra*, p. 100.

(11) Véanse más referencias y otras opiniones en Asín, *Abenmasarra*, pp. 100-101; Tornero, "Noticia…", p. 61, y Arnaldez, "Ibn Masarra", *EI*2, p. 894.

del saber de Dios, “Conocedor de lo oculto y lo manifiesto” (C. 6: 73), como si se trata del conocimiento humano.

A continuación, citaré los diversos pasajes de las dos obras de Ibn Masarra en que se menciona de un modo significativo el término *ʿilm*, de modo que puedan contrastarse con las ideas que Ibn Ḥazm le atribuye con manifiesta voluntad de marginarlo.

2.1. Pasajes del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*:

Al comentar la repetición de la *ʿayn*, Ibn Masarra dice lo siguiente:

1. “También la letra *ʿayn* se repite dos veces -una de ellas en la azora [que comienza con la aleya] *k-h-y-ʿ-ṣ* (C. 19: 1) y la otra en [las aleyas] *ḥ-m ʿ-s-q* (C. 42: 1-2)-, lo cual se debe a que hay dos tipos de ciencia (*ʿilm*): la ciencia de lo oculto (*ʿilm al-gayb*) y la ciencia de lo patente (*ʿilm al-šahāda*). La ciencia de lo oculto tiene precedencia con relación a la ciencia del mundo visible que es la ciencia inferior (*al-asfal*) que comprende [el conocimiento de] la totalidad de los seres engendrados que se han manifestado en la existencia efectiva, saliendo del mundo de la posibilidad (*imkān*) y apareciendo en el dominio de la visión (*ʿiyān*). Por ello ha dicho el Altísimo [que Él es] “el Conocedor de lo oculto (*al-gayb*) y lo manifiesto (*al-šahāda*)” (C. 6: 73)” [v. ms., p. 160].

Ibn Masarra menciona, por una parte, que la ciencia de Dios (*ʿilm Allāh*), está representada por la letra *lām* que significa la Tabla, y por otra, que las dos ciencias, oculta (*ʿilm al-gayb*) y manifiesta (*ʿilm al-šahāda*), a las que alude conjuntamente la aleya coránica, representadas por las dos *ʿayn* que se cuentan entre las 78 letras aisladas contando las repeticiones. Se entiende entonces que estas ciencias se corresponden a las tres ciencias mencionadas al principio del tratado: la divina, la profética o esotérica y la probatoria o exotérica.

La cuestión es entonces la siguiente: ¿Ha de entenderse que la ciencia de Dios correspondiente a la Tabla es una ciencia “creada”, luego contingente, o bien que la ciencia divina, por el contrario, sólo corresponde a la Tabla como grado ontológico que simboliza la plasmación de la ciencia increada y eterna? Personalmente, pienso que ninguno de los textos aquí recogidos da a entender que el divino atributo de la ciencia sea creado.

En otro párrafo de *Jawāṣṣ al-ḥurūf*, ya citado con relación al *qadar*, explica Ibn Masarra que Dios transmite la ciencia de lo oculto por medio de la inspiración profética:

2. “En cuanto a la *ʿayn* y la *sīn* [de la siguiente secuencia de letras luminosas (C. 42: 2)], pues éstas son una designación de la ciencia precedente (*al-ʿilm al-**s**ābiq*) [de Dios, es decir, la ciencia de lo oculto], mientras que la *qāf* [que viene a continuación] es Su poder de transmisión (***q**adaru-hu l-nāfiḏ*) [con relación a lo cual dice el Corán en la aleya siguiente]: “Así es como [Dios] te inspira a ti y [ha inspirado] a los que te han precedido” (C. 42: 3)” [v. ms. p. 158].

En la sección “Acerca de las letras *alif lām-mīm*” hay un largo pasaje sobre la cuestión:

3. “Han dicho quienes conocen el discurso esotérico (*ahl al-ʿilm bi-l-kalām al-bāṭinī*): *Alif lām-mīm* es el Nombre Supremo de Dios (*ism Allāh al-aʿẓam*). El *alif* alude a la Esencia de Dios (*ḏāt Allāh*) -enaltecido sea-, debido a que permanece aislado sin conectarse [gráficamente a lo que le sigue]. Este es el nombre primordial preeterno (*al-ism al-qadīm al-azalī*) que sólo cabe comentar por medio del [nombre] ‘Él’ (*huwa*). Ya que acompaña al *alif* y es, de entre todas las letras, la que le sigue a continuación, la letra *lām* significa el primer velo (*al-ḥiŷāb al-awwal*) y el oculto misterio (*al-gayb al-maknūn*). La *lām* [tras el *alif*] es el nombre por el cual se ha llamado Dios a Sí mismo.

Dado que no hay tras [el grado de] la divinidad (*ulūhiyya*), con respecto a la creación (*jalq*) [es decir, al ser humano], cosa alguna superior a los ángeles (***m**alāʾika*)(12) en cuanto a primacía (*taraʾʾus*) y poder (*qudra*) sobre las cosas, y dado que la *mīm* es el nombre establecido (*ṯābit*) [para significar el Reino de las potencias angélicas (*mulk*) de Dios], ha dicho [Dios] -exaltado sea quien así habla- que Él es “el Conocedor de lo oculto y [del mundo] de lo visible (*ʿālim al-gayb wa-l-šahāda*)”, pues todas las cosas tienen dos aspectos, uno exterior y uno interior, y el conocimiento de Dios comprende tanto el interior como el exterior.

Lo que comprende lo interior es aquello por lo cual se mantiene aislado (*infarada*), que es Su Tabla Preservada (*lawḥu-hu l-maḥfūẓ*) y Su nombre oculto (*ism al-maknūn*), es decir, la [letra] *lām*. Y aquello que comprende lo externo -

(12) También cabe leer ‘la especie angélica’ (*malak*) o bien ‘el poder del Reino’ (*mulk*), es decir, el grado correspondiente a la condición de la realeza, la relación dual que establece el Rey con Su reino (*mulk*), el mundo de la manifestación.

que es el Cuerpo Universal (*ŷism al-kull*)-, es el Alma Suprema (*al-nafs al-kubrà*) que es el Ángel [del Mundo] (*malak*) y esto es lo que ha simbolizado Dios -enaltecido sea Su recuerdo (*ḏikr*)- con la [letra] *mīm*.

La perfección del conocimiento de Dios (*maʿrifa*) se cifra en el conocimiento de los tres nombres que indican estas [tres] letras, así como el conocimiento pleno del ser humano (*insān*) consiste en estas tres cosas: (1) el conocimiento de su alma (*nafs*), que está oculta en su cuerpo y que es su propia esencia, (2) el conocimiento de su espíritu (*rūḥ*), en el cual están su capacidad de acción (*quwwa faʿʿāla*) y su vida, y (3) el conocimiento de su cuerpo (*ŷism*), ya que el ser humano no es más que estas tres cosas: el alma, el espíritu y el cuerpo.

Por el alma es lo que es; por el espíritu tiene la capacidad de actuar y de hablar y está vinculado (*muttaṣil*) a las cosas. Estas tres cosas son asimismo [atributos] del Creador (*al-Bāriʾ*) -bendito sea y santificados sean Sus nombres-. Puesto que Su Esencia está separada de las cosas y no está mezclada (*mujāliṭa*) con ellas, Dios se ha velado con dos velos, los cuales [sólo] son velos desde la perspectiva de la creación [es decir, con respecto al hombre], no con relación a Dios -enaltecido sea-, ya que no hay cosa alguna que pueda ser un velo para Él y dado que Él [sólo] ha velado a Su creación [el ser humano] por medio de Su creación (*jalq bi-jalq*) y [a la par, también] se ha revelado por medio de Su creación (*taŷallà bi-jalqi-hi*).

Así pues, exaltado sea "aquel a quien no perciben las miradas (*abṣār*), mientras que Él percibe [todas] las miradas. Él es el Sutil, el Bien Informado" (C. 6: 103).

De modo que estos dos velos (*ḥiŷābān*) son una realidad intermedia (*wasaṭ*) entre el Creador (*al-jāliq*) y Su creación (*jalq*) [el ser humano]. Por medio de estos dos velos se Le conoce y por medio de ellos se manifiesta Su orden (*amr*) [es decir, Su palabra]. Uno de estos dos velos, [la dimensión de] lo oculto (*gayb*), es como el espíritu (*rūḥ*) en el ser humano. El otro velo, [la dimensión de] lo manifiesto (*šahāda*), es como el cuerpo (*ŷism*) [en el hombre], es decir, es la fuerza (*quwwa*) por la cual afirma y mantiene las cosas sensibles y por medio de la cual está vinculado a la creación (*ittaṣala bi-l-jalq*).

Por estas dos dimensiones comprensivas (*iḥāṭatān*) se conoce a Dios y por ellas se Le llama 'el Compasivo' (*al-Raḥmān*) y 'el Misericordioso' (*al-Raḥīm*)" [v. ms., pp. 143-145].

2.2. Pasajes de la *R. al-Iʿtibār*:

1. "Sabe -Dios nos conceda Su ayuda- que lo primero con respecto a esto es que Dios -exaltado y alabado sea- únicamente ha dado a sus siervos intelectos (*ʿuqūl*) -que son luz de Su luz- para que puedan considerar [el Reino de] Su orden (*amr*) y, por medio de ellos, tengan conocimiento de Su decreto (*qadar*), de modo que den testimonio de Dios según el testimonio que Él ha dado de Sí mismo, del cual dan testimonio Sus ángeles y quienes, de entre Sus criaturas, están dotados de conocimiento (*ūlū l-ʿilm*)" [v. ms., p. 175].

2. "Las miradas (*abṣār*) de sus corazones (*qulūb*) se vuelven, pues, a examinar (*tuqallib*) las maravillas [176] manifiestas y ocultas [de la creación], que son develadas al [inspirado] que alcanza a ver, pero permanecen veladas para quien se distrae, "vuelve la espalda a Nuestra rememoración (*ḏikr*) y sólo desea la vida de este mundo" (C. 53: 29). Éste es **el alcance de su ciencia**, el dominio de su pensamiento y el fin de su aspiración, pues su visión no va más allá de lo que percibe con sus ojos" [v. ms., pp. 175-176].

3. "Por esta vía -que el Libro indica y a cual guían los enviados- se obtiene aquella luz que no se apaga nunca. Asimismo se adquiere la verídica visión interior (*baṣīra*) por medio de la cual los allegados se aproximan a su Señor y, a diferencia de otros, alcanzan en este mundo y en el otro la morada excelsa (*al-maqām al-maḥmūd*). Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-ḥaqq*)" [v. ms., p. 178].

4. "Luego sigue hasta concluir la azora y acaba toda la exposición con estas palabras: "Los infieles dicen: '¡Tú no has sido enviado!'. Di: 'Dios basta como testigo entre yo y vosotros, y los que tienen la ciencia de la Escritura'" (C. 13: 43). Ningún mortal (*bašar*) llega a tener conocimiento directo de la ciencia del Libro (*maʿrifat ʿilm al-kitāb*) hasta que compara lo transmitido (*al-jabar*) con la inferencia (*iʿtibār*) y verifica lo recibido de oído con la clara visión [de la comprensión directa] (*istibṣār*)" [v. ms., p. 179].

5. "De toda investigación y desde cualquier perspectiva se sigue que la cosa necesariamente requiere -lo cual resulta ineludible e indudable para quien está dotado de inteligencia- la existencia de un Señor que sea Rey, Primero,

Creador de este universo, [de quien pueda decirse] que “no hay cosa alguna semejante a Él” (C. 42: 11), que nada de cuanto ha creado se parece a Él, que es claramente diferente de todo lo que ha creado, tanto en esencia como en condición, pero está presente con todas las cosas en cada tiempo, en el conocimiento (*ʿilm*) y en la manifestación (*ẓuhūr*), pues todas las cosas tienen necesidad de Él, ya que cada huella de actividad y composición depende de otra que la sustenta, y así lo inferior depende de lo que está por encima, hasta llegar sucesivamente, grado a grado, hasta lo más alto, que es la Realidad Suprema (*al-ḥaqq al-aqṣà*)” [v. ms. pp. 186-187].

6. “No han encontrado que [este Rey soberano] esté en contacto con cosa alguna, pues no hay nada por encima del intelecto que esté en contacto con el intelecto o guarde correspondencia con él, según el [común] sentido natural. Dado que el Altísimo Supremo trasciende el contacto [y cualquier correspondencia] (*mubāšara*) con lo limitado, asimismo trasciende la semejanza (*šibh*) de lo limitado y el Modelo o Prototipo (*miṯāl*) de lo limitado. Es preciso, por consiguiente, que Su capacidad de abarcar (*iḥāṭa*) supere cualquier otra capacidad, y que Su elevación supere toda elevación. Por ello está [necesariamente] más allá de las facultades representativas (*awhām*) [es decir, de todo concepto o imaginación], ya que éstas son las facultades intelectuales que representan las cosas (*al-ʿuqūl al-mumaṯṯila li-l-ašyāʾ*) [en el entendimiento] siguiendo el modelo de los ejemplares [eternos prototípicos] (*al-mutamaṯṯila li-l-amṯila*). Por consiguiente, los intelectos (*ʿuqūl*) son limitados y es imposible que lo limitado contenga y abarque aquello que [por definición] supera, abarca, trasciende y contiene lo limitado” [v. ms. pp. 185-186].

3. Textos sobre la profecía y la santidad: la presunta doctrina de la “adquisición de la profecía” mediante la purificación

Ibn Ḥazm atribuye a Ibn Masarra la creencia de que, mediante un proceso de purificación espiritual, se puede llegar a “adquirir la profecía”(13). La expresión es de una manifiesta vaguedad. ¿En qué consistiría esa “adquisición de la profecía”?

A continuación, se reproducen los diversos pasajes de las dos obras de Ibn Masarra en que se mencionan de un modo significativo los términos *risāla*,

(13) V. Asín, *Abenmasarra* en *Obras Escogidas*, pp. 107-109; Tornero, “Noticia…”, p. 61.

nubuwwa y *walāya*, junto con sus variantes (*walī*, pl. *awliyāʾ*; *nabī*, pl. *anbiyāʾ*; *rasūl*, pl. *rusul*), de modo que las nociones masarríes relativas a la profecía puedan contrastarse.

En los textos aquí recogidos no encuentro base alguna para atribuir a Ibn Masarra esta doctrina de la adquisición.

3.1. Pasajes del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*:

1. "Así pues, [Su Libro] es único en tanto que síntesis (*wāḥid bi-l-ŷumla*) por lo que respecta a Su [divina] Esencia y está dividido en tres partes (*ŷumal*) con relación a los seres humanos (*jalq*). La primera parte (*ŷumla*) es la ciencia del Señorío (*rubūbiyya*) con sus pruebas (*dalāʾil*), sus testimonios (*šawāhid*) y su certeza. [La segunda es] la ciencia de la profecía (*nubuwwa*) con su argumento (*burhān*), sus signos portentosos o aleyas (*āyāt*) y la necesidad de su recepción. Y [la tercera es] la ciencia de la prueba (*miḥna*) que incluye su particular modo de proceder (*taṣarruf*), sus leyes o prescripciones (*šarāʾiʿ*) [y el conocimiento de] la amenaza (*waʿīd*) y la promesa (*waʿd*) divinas" [ms., p. 131].

2. "A partir [del grado] de la divinidad junto con [los nombres] el Omnicompasivo y el Misericordioso se sabe que el Intelecto Universal (*al-ʿaql al-kullī*) está plenamente infundido [es decir, presente] (*mustagriq*) [lit. 'inmerso'] en el Alma Universal (*al-nafs al-kulliyya*) y que el Alma Universal está a su vez plenamente infundida en el Cuerpo Universal, según la doctrina de los filósofos (*falāsifa*) y de los antiguos sabios de las comunidades que no estaban guiadas por la profecía (*qudamāʾ al-umam al-đālla*), las gentes que vivieron en intervalos (*ahl al-fatarāt*) [entre profetas, en los cuales no había clara conciencia del mensaje], quienes a pesar de no conocer la Profecía (*min gayr nubuwwa*) alcanzaron la ciencia de la Unicidad (*ʿilm al-tawḥīd*). Su conocimiento de ésta se conformaba, pues, al [conocimiento] de los nombres [cuya manifestación es universal]. Sin embargo, la profecía ha explicado esto clarificándolo de un modo más directo y con pruebas más claras" [ms., p. 133].

3. "Cada una de estas letras es un signo portentoso de entre Sus signos (*āya min āyāti-hi*) y un atributo de Sus atributos (*ṣifa min ṣifāti-hi*), de modo que quien llega a tener conocimiento directo de todas ellas, descubre uno de los significados de la profecía (*maʿnan min al-nubuwwa*)" [ms., p. 135].

4. "Luego ves, por encima de éste, el grado de los reyes y de quienes están bajo su protección (*man lāḏa bi-him*), dotados de poder soberano (*mamlaka*), pues estos gobiernan sobre ellos y los tratan del modo en que el señor trata a sus siervos. Encuentras luego otro grado por encima de éste que es el grado [correspondiente a la función] de la divinidad (*martabat al-ulūhiyya*), y éste es [el grado de] la profecía (*nubuwwa*) y de los allegados a ella (*man lāḏa bi-hā*), que son los sabios y los conocedores (*al-ʕulamāʔ wa-l-ḥukamāʔ*). Puedes ver que su orden (*amr*) [la guía profética] se aplica en el gobierno de los reinos (*mamlaka*), pues no hay reino alguno cuyo rey no esté obligado a cumplir con los requisitos de la ley profética (*ḥukm al-nubuwwa*). Hay en ello una clara indicación (*dalīl*) para el inspirado que tiene aptitud para comprender los grados de estos atributos que se aplican a la totalidad de las criaturas (*majlūqāt*).

Y por encima de todo ello hay un cuarto grado que está separado [de la condición] de los seres humanos [o lo creado en general] (*jalq*) y no está conectado con ellos, así como el *alif* [correspondiente a este cuarto grado] está separado de estas tres letras. Y según estos mismos atributos y grados encuentras a los animales, las plantas y los seres humanos. Así, al alma vegetativa (*nafs nabātiyya*) concierne sólo la preservación del cuerpo (*ŷism*), su formación y su crecimiento, de modo que tiene una fuerza constructiva (*quwwa ṣāniʕa*). La fuerza del alma animal (*nafs ḥayawāniyya*) corresponde al grado (*manzila*) del rey (*malik*) investido de mando, que come cuanto quiere de este [reino vegetal] y lo gobierna según su voluntad. Luego está el alma humana (*nafs insāniyya*), caracterizada por el entendimiento (*ʕaql*) -que le ha sido conferido como facultad divina-, la cual dispone del [reino] animal [por medio de él] según su voluntad y tiene autoridad sobre él" [ms., pp. 147-148].

5. "Así, Su Orden (*amru-Hu*) descendió primero sobre Ibrāhīm (Abraham). Su Palabra (*amr*) descendió y se manifestó al Monte (*Ṭūr*) y éste la comunicó a Ibrā**h**īm que recibió de él sus *Hojas* (*ṣuḥuf*). Éste es pues el sentido de Su palabra *ṭaʔ hāʔ* (C. 20): La *ṭāʔ* se refiere al Monte (*Ṭūr*) y la *hāʔ* a Ibrā**h**īm y su misión profética (*nubuwwa*). Tras esto se reveló [de nuevo Su palabra] al Monte para que la recibiera **M**ūsà (**M**oisés) y éste es el sentido de Su palabra [*ṭaʔ-sīn-mīm* (C. 26)] -que ya hemos explicado-, donde la *mīm* es **M**ū**s**à. Luego viene *ṭaʔ-sīn* (C. 27): La *ṭāʔ* -como hemos dicho- designa el Monte, mientras que la *sīn* designa [aquí] a ʕĪsà (Jesús) y su misión profética. Luego viene [una segunda vez] *ṭaʔ-sīn-mīm* (C. 28), que significa el descenso y la comunicación

de Su palabra a **M**uḥammad -Dios le bendiga y salve y a todos los profetas-. La *mīm* es pues [aquí] una referencia (*kināya*) a él" [ms., pp. 156-157].

3.2. Pasajes de la *R. al-Iʿtibār*:

El mensaje profético ha descendido desde el Trono hacia la tierra y la interpretación se remonta desde la tierra hacia el Trono. Ni en los que siguen, ni en ningún otro pasaje semejante se afirma que el hombre pueda adquirir la Profecía, ni que tal cosa se logre mediante la purificación, doctrina que, según Ibn Ḥazm afirma de oídas, algunos de los discípulos de Ibn Masarra le habrían atribuido(14):

1. "Has mencionado -Dios te otorgue Su gracia- que leíste en algún libro que quien razona, infiriendo a partir de lo que está más bajo (*asfal*) en el mundo lo que está más elevado, no encuentra sino aquello mismo que han mostrado los profetas partiendo de lo más elevado hasta lo más bajo; y [me] has expresado tu voluntad de verificarlo comprobándolo con ejemplos" [v. ms., p. 175].

2. "Ha dicho [Dios] también sobre Sus allegados (*awliyāʾ*) que aspiran a comprender (*al-mustabṣirūn*), a quienes ha elogiado, que "meditan (*yatafakkarūn*) acerca de la creación de los cielos y de la tierra. [Y dicen:] 'Señor nuestro, no has creado todo esto en vano'." (C. 3: 191). ¡Así es, por Dios! El pensamiento (*fikra*) les ha hecho entender con claridad (*ʿalà baṣīra*), de modo que el cielo y la tierra les han dado testimonio de lo que anunció la profecía: que Él no ha creado en vano este mundo ordenado en grados, equilibrado y armonizado con maestría, y que lo creó [como prueba] para la retribución (*ŷazāʾ*).

Así, tras su reconocimiento, buscan protección del Fuego diciendo [en la misma aleya]: "¡Glorificado seas! ¡Guárdanos del castigo del Fuego!" (C. 3: 191). En Su Libro, [Dios] -exaltado y alabado sea- advierte, estimula, reitera y solicita que se practiquen la reflexión (*tafakkur*), el recuerdo (*taḏakkur*) y la perspicacia (*tabaṣṣur*). Hace esto tanto poniéndolo en conexión [con otras cosas] como exponiéndolo por separado. Empieza hablando de ello [una primera vez] y vuelve [a tratarlo repetidamente] en virtud de la importancia que tiene para el beneficio espiritual de Sus siervos y la vivificación de sus corazones.

---

(14) V. Asín, *Abenmasarra*, pp. 107-109.

Ha enviado a los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- para que anuncien [Su mensaje] a las gentes, les expongan las cosas ocultas y les muestren como prueba de ellas los signos manifiestos, de modo que puedan los hombres llegar a la certeza (*yaqīn*) por la cual serán recompensados y acerca de la cual se les interrogará y se les pedirán cuentas. [Dios] ha dicho: "Él dispone la Orden (*yudabbiru l-amr*) y distingue los signos (*yufaṣṣilu l-āyāt*). Tal vez, así, tengáis certeza (*tūqinūn*) del encuentro con vuestro Señor". Ha dicho también: "Hasta que, cuando vengan, diga [Dios]: 'Habéis desmentido Mis signos sin haberlos abarcado en vuestra ciencia? ¿Qué habéis hecho, si no?' (C. 27: 84)".

Los mensajeros han anunciado el mandato (*amr*) de Dios -enaltecido sea-, comenzando con aquello que, como atributo, está primero y es superior. Así, hacen referencia a Dios -exaltada sea Su faz-, a Sus bellísimos atributos, a cómo originó Su creación y la produjo, a [cómo] se asentó sobre Su Trono, al Escabel del Dominio de Su Soberanía (*kursī malakūti-hi*), a Sus cielos, a Su tierra [y así sucesivamente] hasta el fin de todo ello. Él nos ha mandado interpretar (*iʿtibār*) todo esto y ha indicado alusivamente cómo iniciar la reflexión a partir de las aleyas que se refieren a la tierra, tales como Su palabra: "¡Hombres! Servid a vuestro Señor, que os ha creado, a vosotros y a quienes os precedieron. Quizás, así, tengáis temor de Él. Os ha hecho de la tierra lecho y del cielo edificio. Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual hace brotar frutos para sustentaros" (C. 2: 21-22). También ha dicho: "¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona (*nafs*)!" (C. 4: 1). Y también: "Dios hace que germinen el grano y el hueso de dátil, saca al vivo del muerto y al muerto del vivo" (C. 6: 95). Y también: "En la tierra hay signos para los convencidos (*mūqinūn*) y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis (*tubṣirūn*)?" (C. 51: 20-21).

Así, todas las criaturas y los signos del cosmos son peldaños (*daraŷ*) por los que ascienden los que se dirigen, interpretando, hacia los signos supremos de Dios que están en lo más alto. El que asciende (*al-mutaraqqī*) necesariamente asciende desde lo que está más bajo hacia lo que está más elevado. Ascienden, pues, por la progresiva elevación de sus entendimientos (*ʿuqūl*) desde sus más bajas moradas (*maqām*) hasta el límite que alcanzan, entre los signos sublimes, los atributos de los profetas. Entonces, cuando reflexionan, comprenden y, al comprender, encuentran que la Verdad es una, tal como han transmitido los enviados -la paz sea con ellos- y en conformidad con el modo en que han descrito la Verdad, según [lo que] Dios [mismo les ha comunicado], y [perciben

asimismo] que esto [el resultado de su comprensión de que la Verdad es una] coincide [con lo que han transmitido los profetas, de modo que ambas cosas] se verifican mutuamente, sin que haya divergencia alguna en ello por lo que respecta a lo que son, pues son lo mismo. Encuentran, pues, que la interpretación [que resulta de la reflexión] (*iʿtibār*) da testimonio en favor de lo que anuncia (*nabaʾ*) [la profecía], confirmando su veracidad, y que la profecía (*nabaʾ*) está de acuerdo con la interpretación racional (*iʿtibār*) y no difiere de ella, de modo que profecía y demostración (*burhān*) se ayudan mutuamente, la certeza se revela resplandeciente (*taŷallà*) y los corazones alcanzan así las realidades esenciales de la fe. Por esta vía -que el Libro indica y a cual guían los enviados- se obtiene aquella luz que no se apaga nunca. Asimismo se adquiere la verídica visión interior (*baṣīra*) por medio de la cual los allegados se aproximan a su Señor y, a diferencia de otros, alcanzan en este mundo y en el otro la morada excelsa (*al-maqām al-maḥmūd*). Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-ḥaqq*). […] Ningún mortal (*bašar*) llega a tener conocimiento directo de la ciencia del Libro (*maʿrifat ʿilm al-kitāb*) hasta que compara lo transmitido (*al-jabar*) con la inferencia (*iʿtibār*) y verifica lo recibido de oído con la clara visión [de la comprensión directa] (*istibṣār*). ¡Que Dios nos incluya, a vosotros y a mí, entre los que alcanzan la certeza (*mūqinūn*) y ven con claridad (*mustabṣirūn*)!" [v. ms., pp. 176-178].

3. "Lo que precede es un ejemplo de demostración que procede por inferencia. De esto han tratado, dedicándose a ello en profundidad, [188] los llamados filósofos (*falāsifa*), quienes, debido a que no tenían una recta intención, no lo han entendido correctamente y se han apartado de ello, perdiéndose en futilidades en las que no hay luz alguna. Así, únicamente pudieron ver el origen de todo ello como algo que habían oído [mencionar vagamente] o cuya traza habían encontrado como transmisión de la profecía de Abraham -Dios le bendiga y salve- acerca de la interpretación (*iʿtibār*) de las criaturas del Reino soberano (*malakūt*) en tanto que indicación y prueba de su Creador. [En vano] intentaron seguir esa vía sin [la adecuada] intención y, debido a ello, se equivocaron desviándose de ella. Vinieron los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- y dijeron…" [v. ms., pp. 187-188].

4. “El mensaje de la profecía, que ha venido descendiendo desde el Trono hacia la tierra, concuerda plenamente [190] con [el proceso y el resultado de] la interpretación (*iʿtibār*) que procede en sentido inverso, remontándose desde la tierra hacia el Trono, sin que haya diferencia alguna entre ambos. Ningún comunicado viene de Dios para esclarecer [algo], sin que haya en el mundo un signo que remita a ese comunicado y se corresponda con él, y a la inversa, no hay signo en el mundo que remita a un comunicado que la profecía no haya mostrado y anunciado, ya sea en síntesis o en modo distintivo.

Dado que la demostración (*burhān*) concuerda [con la revelación] y que el comunicado profético y su infalible huella se verifican mutuamente, el intelecto se ve obligado a reconocer necesariamente [que la profecía] lo abarca, lo comprende y es superior a él. Así, si busca apoyarse en otra cosa y abandona su preservado dominio, pierde totalmente su protección y entonces, debido a su desvinculación de la proximidad y el amparo divinos (*walāyat Allāh*), no puede hallar otro refugio que el más bajo fuego. Pero si se apoya firmemente en ella y asciende por sus cabos (*asbāb*), entonces se aproxima a Dios, el Auxiliador, a quien ha de rogar que le otorgue el añadido apoyo de Su tutela y amistad (*walāya*), de modo que pueda alzarse sobre los dos pies y así acceder a la protectora proximidad de Dios -enaltecido sea-, en cuyo seno alberga Dios a Sus allegados (*awliyāʾ*), quienes han buscado Su amparo con el deseo de conocerlo.

Sus altas y sublimes aspiraciones (*himam*), que se mantienen en la esperanza del pacto establecido con ellos por la promesa “verdadera [de recompensa] que se les hizo” (C. 46. 16), los elevan hasta la preservada proximidad (*ŷiwār*) de Su Señor. Por el contrario, ¡qué adversidad para los negligentes “cuyos ojos estaban cubiertos con respecto a Mi recuerdo” (C. 18: 101)! “Ése es el favor de Dios, que da a quien Él quiere. Dios es el Dueño del favor inmenso” (C. 57: 21)” [v. ms., pp. 189-190].

Entiendo que todo esto no quiere decir que la filosofía tenga el mismo grado que la profecía, sino que la sabia interpretación de los inspirados sólo puede coincidir con el mensaje, conformándose a él, pues de otro modo sería desviación o equívoco y no verdadera y justa interpretación.

Sin embargo, en otro sentido y desde otra perspectiva, cabe considerar, como explica Antón Pacheco, que “la hermenéutica es profetismo en la medida en que lleva a la presencia o actualiza el significado oculto del Libro mediante

la interpretación", de modo que "en ese sentido todo exegeta es profeta" (15). Desde esta perspectiva habría que interpretar la doctrina de la "adquisición" de la profecía que se ha atribuido a Ibn Masarra como una posible doctrina de la actualización o vivificación de la profecía. El intérprete no sustituye al profeta y, desde luego, no es un nuevo enviado (con una nueva Ley), pero participa de la profecía en la medida en que la actualiza. Como explica Antón Pacheco:

"Para la hermenéutica es imprescindible la categoría de tradición […], esto es, una comunidad que mantiene vivo el Libro, que lo traslada y comunica añadiendo (la misma tradición es su proceso interpretativo) su propia fenomenización del sentido rescatado, mantenido y actualizado. La tradición es ya interpretación" (16).

Por otra parte, añade a continuación:

"Una tradición sólo puede acaecer en el ámbito de una comunidad con la que tiene una relación de mutua correspondencia […]. Sólo bajo estas dos categorías [-tradición y comunidad- …] constitutivas de la hermenéutica es posible sustraerse a la letra muerta y a la petrificación del texto, mantener vivo el Libro […]. Una vez más nos aparece el círculo hermenéutico, pues si bien es cierto que la tradición y la comunidad actualizan constantemente el texto, eso se debe a que la Palabra misma (Logos, Dabar-Menrá, Kalam) proporciona las condiciones de posibilidad (metafísicas, espirituales) para que se dé el desarrollo exegético que suponen la tradición y la modernidad" (17).

Según la tradición islámica, cada siglo aparece en la comunidad un 'renovador de la fe' que vivifica la profecía. A esa idea se deben, por ejemplo, el título de la obra magna de Abū Ḥāmid al-Gazālī, el *Iḥyāʾ* o 'Vivificación', o el sobrenombre de Ibn ʿArabī -Muḥyī l-Dīn, el 'Vivificador de la religión'-, que se proclama en su obra "heredero" (*wāriṯ*) del Profeta, en conformidad con el hadiz según el cual "los sabios (*ʿulamāʾ*) son los herederos de los profetas".

---

(15) Antón Pacheco, *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 18.
(16) Antón Pacheco, *Testigos*, p. 36.
(17) *Ibid.*

Tal vez Ibn Masarra formulase en algún momento una doctrina semejante acerca de la recepción y actualización de la profecía por parte de los *awliyāʾ*, pero no parece probable, a juzgar por los textos, que recurriera a la polémica idea de adquisición o apropiación que más parece la reelaboración de recelosos detractores.

***

حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي
من خلال تقييد لابن لُبّ الغرناطي في القضاء والقدر

حياة قارة*
جامعة محمد الخامس (الرباط، المملكة المغربية)

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 185-208

Resumen: El presente artículo consiste en la edición y comentario de un diálogo de teología escolástica en torno a la predestinación y el determinismo, que toma forma de debate entre un alfaquí sunní, Ibn Lubb de Granada, y un judío partidario del determinismo. El diálogo religioso se establece entre el Islam y el Judaísmo, y trata una serie de cuestiones teológicas y de jurisprudencia, derivando en una disputa teológica entre los dos alfaquíes más célebres de la Granada del siglo VIII/XIV: Ibn Lubb y Abū Isḥāq aš-Šāṭibī. Se trata de un modelo de apertura de miras y diálogo, de adecuado, moderado y equilibrado tratamiento de las diferencias entre las doctrinas y escuelas jurídicas, y un ejemplo de polémica que se inserta dentro del clima cultural general de la Granada nazarí.

Palabras clave: Diálogo de religiones; predestinación; Islam; Judaísmo; literatura árabe andalusí.

Abstract: This paper presents an edition and commentary of a theological debate about the question of predestination and determinism, between a Sunnite Moslem doctor, Ibn Lubb of Grenade, and a Jewish partisan of determinism. The dialogue takes place between Islam and Judaism, addressing a number of religious and juridical questions, producing a theological dispute between the two most renowned religious doctors of VII/XIV century in Grenade: Ibn Lubb and Abū Isḥāq aš-Šāṭibī. It constitutes a good sample of openness and dialogue, a very well balanced and moderated treatment of differences between doctrines and religious schools, as well as a model of controversy within the general cultural atmosphere of the Nasrite Grenade.

* E-mail: hayat209@gmail.com

Key words: Religions dialogue. Predestination; Islam; Judaism; Andalusi Arabic literature.

ملخص البحث: يتضمن هذا النص حوارا حول مسألة كلامية في القضاء والقدر، جمع بين فقيه سني، هو ابن لُبّ الغرناطي، ويهودي قَدَريّ، وقد استدعى هذا الحوار الديني بين الملتين: الإسلام واليهودية، عرضا لمسائل فقهية وأصولية، نشأ حولها خلاف كلامي وعقدي بين أشهر فقهاء غرناطة في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر ميلادي، هما: ابن لب وأبي إسحاق الشاطبي .

إنه نموذج للتفتح والحوار، وحسن تدبير الاختلاف بين المذاهب والعقائد في اعتدال وتوازن، ونموذج للجدل ينسجم مع مكونات المناخ الثقافي العام الذي عرفته غرناطة النصرية

كلمات مفاتيح: حوار الديانات، القدر، الإسلام، اليهودية، الأدب العربي الأندلسي.

تقديم

مؤلف هذا التقييد، هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الغرناطي المتوفى سنة 782 هـ، ذكره ابن الخطيب في الإحاطة، فقال: "هذا الرجل من أهل الخير والطهارة، والزكا والديانة، وحسن الخلق، رأس بنفسه، وحلي بفضل ذاته، وبرز بمزية إدراكه وحفظه، فأصبح حامل لواء التحصيل عليه بدار الشورى، وإليه مرجع الفتوى ببلده، لغزارة حفظه، وقيامه على الفقه، واضطلاعه بالمسائل، إلى المعرفة بالعربية واللغة، والمران في التوثيق، والقيام على القراءات، والتبريز في التفسير، والمشاركة في الأصلين والفرائض والأدب"[1].

ولن أترجم به، فقد فعل ذلك الأستاذ د. قطب الريسوني، ففصل وأجمل في مقدمة تحقيقه لكتابه "ينبوع العين الثرة في تفريع مسألة الإمامة بالأجرة"[2]، مما لا نحتاج إلى تكرار القول فيه .

1) الأبعاد التاريخية والثقافية لهذا التقييد:

1.1. هذا التقييد له قيمة تاريخية هامة، فيما يتعلق بالجدل الديني في القرن الهجري الثامن بغرناطة النصرية،

(1) الإحاطة في أخبار غرناطة: 4 / 253-254.

(2) ص 11–51، نشر بدار ابن حزم . بيروت 2005.

وهذه الأهمية تتحدد، فيما نرى، في:

أ . أنه يتضمن جدلا دينيا بين مسلم سُنِّيٍّ، ويهودي قَدَري، حول "مسائل في القضاء والقدر" .
ب . استتبع هذا الجدل الديني جدلا كلاميا بين قطبين من أقطاب المالكية بغرناطة في القرن الهجري الثامن ، وهما: أبو سعيد فرج بن لُبّ، وأبو إسحاق الشَّاطبي .

1.2. تبعا لذلك، ينقسم هذا التقييد إلى قسمين متباعدين في التأليف:

1.1.2. قسم قيَّدهُ ابن لُب جوابا عن أبيات اليهودي القدري في مسألة القضاء والقدَر، مدعما بآي من القرآن الكريم، وذيله بقوله: "انتهى ما كان تقيد إذ ذاك، والحمد لله "[3].

وهذا التقييد أملاه ابن لب على تلميذه أبي إسحاق الشاطبي الذي أورد بعضا منه في كتابه "الإفادات والإنشادات"، وقال في ختامه: "انتهى ما سطره سيدنا الأستاذ، وقد قرأناها عليه: الأبيات والشواهد، وأنشدني الأبيات في أواخر رجب من عام تسعة وخمسين وسبعمائة"[4].

1.2.2. قسم قيده ابن لب لما رأى كثرة الردود على أبيات الذِّمِّي، ويتضمن بالتحديد ردا على "بعض المجيبين عن الأبيات الذِّمية"[5]، وانتهى من تقييده في أوائل ربيع الثاني من عام 762 هـ[6].
1.3.2. أرجح أن يكون هذا "المجيب" الذي أحجم ابن لب عن ذكر اسمه، الفقيهُ الإمامُ الشاطبي، كما وضحنا ذلك آنفا، اعتمادا على ما اشتهر عن الفقيهين من مظاهر الخلاف التي وسعت الهوة بينهما في

(3) التقييد ورقة 151 و.
(4) الإفادات والإنشادات: ص 172-175.
(5) التقييد ورقة 151 ظ.
(6) نفسه 155 ظ.

مسائل أصولية وفقهية، ولعل أشهرها مفهوم البدعة، حيث دارت بينهما مساجلات حول هذه القضية، احتجنتها كتب النوازل ومجاميع الفتاوى، مثل ''تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد''[7]، و''الحديقة المستقلة النضرة في الفتاوى الصادرة عن علماء الحضرة''[8]، بينما نجد في كتاب ''الإعتصام'' للشاطبي، مساجلات حول ''مسألة الترك''، تفهم من سياق رد الشاطبي على شيخه .

ونظرا لما لهذه المساجلات من أهمية تاريخية وثقافية في تاريخ غرناطة النصرية، سنحاول أن نشير في إيجاز، إلى نموذج من نماذج الخلاف بين الفقيهين في مفهوم البدعة، ويتعلق الأمر بمسألة الدعاء في إدبار الصلاة، إذ نجد تباينا واضحا بين الرجلين: أحدهما يجيز الدعاء ويشجع على القيام به، والآخر ينكره ويرفضه، ويرى أنه ليس في السنة ما يعضده[9].

ويوضح الونشريسي رأي ابن لُب في الدعاء، في قوله: ''وألف في جواز الدعاء في الصلاة،الأستاذ الفقيه الأندلسي الشيخ الصالح أبو سعيد فرج بن لب تأليفا سماه: ''بيانُ الأذكار والدَّعوات فيما شرع في إدبار الصلاة ''، وأنكر تركه إنكارا شديدا، ونسب إلى فاعل ذلك أنه من القائلين إن الدعاء لا ينفع ولا يفيد''[10].

ويقدم لنا المقري صورة عن ذيول هذه المساجلة، فيقول: ''وله [أي ابن لب] كتابة في مسألة الأدعية إثر الصلوات على الهيئة المعروفة، وقد رد عليه في هذا التأليف تلميذه أبو يحيى بن عاصم الشهيد في تأليف نبيل انتصارا لشيخه أبي إسحاق الشاطبي''[11].

والملاحظ أن الشاطبي تعقب ابن لب في مسألة الدعاء، من جوانب متعددة، من بينها حديثه عن ''اللَّحن في الدعاء''[12]، حيث ينتقد الشاطبي ما جاء فيه، قائلا: ''إن الحكاية شعرية لا فقهية،

---

(7) مخطوط الإسكوريال رقم 1096.

(8) مخطوط الإسكوريال رقم 1096.

(9) للتوسع في هذا الرأي، انظر فتاوى الإمام الشاطبي: 127–128، والموافقات 2 / 65.

(10) اختصار أحكام البرزلي، تأليف أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني، مخطوط خاص، ورقة 37 أ.

(11) نفح الطيب: 5 / 514.

(12) ذكر ابن لب عن الخطابي ''أن الرياشي، قال: مر الأصمعي برجل يقول في دعائه: ''يا ذو الجلال والإكرام''، فقال له: ما اسمك ؟ فقال: ليث، فأنشأ يقول: ينادي ربه باللحن ليث لذاك إذا دعاه لا يجيب''.

والاحتجاج بها إلى اللعب أقرب منها إلى الجد''[13].

2) مناظرة في العقيدة الإسلامية:

إن القضايا الرئيسة التي ناقشها ابن لب في مسالة القضاء والقدر، سواء فيما يتعلق برده على اليهودي القدَري، أو مناظرته لأحد معاصريه الذي رجحنا أن يكون الإمام الشاطبي، تتحدد فيما يلي:

1. مفهومُ الكَسب في العقيدة الإسلامية.

2. الفروع المتعلقة بقضية الكسب، وما يترتب عنها من تحديد للدليل العقدي الذي يميز بين الفقيهين، ومن ثم بين الموقفين في مسألة القضاء والقدر.

حاول ابن لب أن يفتح، من خلال عرض هذه المسألة، باب الحوار والمناقشة والجدل بهدف توضيح العقيدة الإسلامية، فيستعرض، أولا، أبيات اليهودي القدري التي يختمها بقوله:

وهل لي اختيارٌ أن أخالف حُكمهُ فبالله فاشفوا بالبراهين عِلَّتي

ويناقش ما جاء فيها من احتجاج بالقدر على المعصية، وما يترتب عن ذلك من إنكار للعقيدة الإسلامية، مستمدا حجيته من القرآن والسنة بهدف ''الدفع في وجه مقاصده (يعني اليهودي)، حيث قصد إظهار تناقض وتضاد في عقيدة أهل الإسلام''[14]، لذلك ركز في جوابه على ''اندفاع التناقض واستقامة طريقتهم

روضة الإعلام لابن الأزرق: 1 / 340

(13) نفسه، والاعتصام: 1 / 367، وقد عقَّب ابنُ الأزرق على هذا الرأي مُرجِّحا رأيَ ابن لب ومنتصراً له، بقوله: ''قلت: لم يأت الأستاذ بالحكاية على أنها الحجة على اشتراط سلامة الدعاء من اللحن من حيث هي شعرية، بل لجريانها على ما ينبغي في الجملة من السلامة من ذلك، فحينئذ لا يرد عليه ذلك التحامل'': روضة الإعلام: 1 / 340–341.

(14) التقييد ورقة 153 و.

على وجه صحيح في نظر العقل''[15]، مشيرا إلى مواضع استثارة ذلك من القرآن الكريم .

وأول ما يلاحظ في هذا الرد، أنه يعكس إحاطة ابن لب بجزئيات المسألة، مع توخي الدقة في تحليل متعلقاتها وفق القواعد المنطقية والمعايير المنهجية .

وأهم ما يطبع أسلوب الحوار، هو الطابع الحجاجي، لأن ما يشغل الفقيه هنا هو الإستدلال على حكم الكافر بأدلة مستنبطة من الكتاب والسنة، بحيث نلاحظ هيمنة المرجعية المالكية في الاستدلال بالنص الفقهي، وهيمنة عقيدة أهل الوسط السنية .

وهذا ما نلاحظه في الأبيات التي رد بها على اليهودي القدري:

إليك اختيار الكسب والرب خالق ... مريد بتدبير له في الخليقة
وما لم يرده الله ليس بكائن ... تعالى وجل الله رب البريئة

وحول مسألة ''اختيار الكسب'' تركَّزَ جوابُ المجيب عن الأبيات الذِّمية الذي أرجح أن يكون الإمام الشاطبي نفسه، كما أشرنا إلى ذلك سابقا،إذ يعقِّب على نظم ابن لُبّ بقوله: ''هذا القولُ لا يُحتاجُ إليه في هذا الجواب، لأن فرضَ كافر بالله قد قضى الله كفره أيام حياته وموته على الكُفر، لا ينبغي أن يقال إن له اختيارا في كسب الإيمان وغيره، فإن ذلك مُغَالبة قدَر الله تعالى، ومناقضة أحكام مشيئته''[16].

وتبدو من خلال هذا التعقيب أوجه الخلاف والنزاع بين الفقيهين: فأحدهما سُنِيّ وَسَطي، والآخر سني أشعري، فنحن إذن بين ذهنيتين ومذهبين وموقفين: موقف مالكي سُنِّي معتدل، وموقف مالكي أشعري متشدد .

فقد اعتمد ابنُ لُبّ موقفَ أهل الوسط السُّني[17] كدليل عقَدي، يقرر من خلاله صلاحية

(15) نفسه.

(16) نفسه ورقة 151 ظ.

(17) أهل الوسط هم الوسط بين الجبرية والقدرية، فهم يرون أن الإنسان مخير ومسير في آن واحد . انظر تفصيل ذلك في العقيدة الواسطية لابن تيمية: ص 82–38، وشفاء العليل لابن قيم الجوزية: ص 82.

الاستدلال على قضية الكسب الذي يتعلق باختيار العبد وإرادته وقت صدوره منه ''مع العلم بأن الرَّب سبحانه أراد وقوع ذلك الفعل مقروناً بتلك الإرادة التي للعبد، وخَلَقَ سبحانه الإرادة والفعل معاً فيه بقدرته على وفق إرادته''[18].

ومن ثم فإن ''إنكار إضافة الاختيار إلى العبد في أفعاله جَحدٌ للضرورة، ومخالفةٌ للشَّريعة''[19].

بينما اعتمد الشاطبي موقفاً أشعرياً كدليل عَقَدي يستمدُّ منه مشروعيةَ الاستدلال، من حيث النظر في هذه المسألة، فينفي الاختيار في الكسب، مُعلِّلا ذلك بقوله: ''لأن فرضَ كافر بالله قد قضى الله كفره أيام حياته وموته على الكُفر، لا ينبغي أن يقال إن له اختياراً في كسب الإيمان وغيره، فإن ذلك مغالبة قدر الله تعالى، ومناقضة أحكام مشيئته''[20].

فهو إذن يرى أن كُفرَ الكافر لا يدخل تحت الاختيار، لأنه لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد المقدور، بل المؤثر في إيجاده هو قدرة الله تعالى فقط، منكرا تأثير الأسباب في مسبباتها[21].

وباستحضار حيثيات وجزئيات هذين الموقفين، سيظهر التمايز والخلاف بين الفقيهين، وسنلاحظ أن الخلاف الكلامي بينهما، أيضا، أمر واقع ومشروع .

ومن ثمرات هذه المناظرة الكلامية، وجودُ خصوصية لدى الطرفين المتناظرين، ووجود تميز لعلم الكَلام في غرناطة خلال القرن الهجري الثامن، ومردُّ هذا التميز، فيما نرى، هو منهجية النقد والتحليل التي اعتمدها ابن لُب، في مناظرته حول مسألة الإيمان .

إنه نموذجٌ للتفتح والحوار، وحسن تدبير الاختلاف بين المذاهب والعقائد في اعتدال وتوازن، ونموذج للجدل ينسجم مع مُكَوِّنات المناخ الثقافي العام الذي عرفه القرن الهجري الثامن بغرناطة، والمساعد على استثمار النظر النقدي وتوظيفه في فهم العقيدة الإسلامية .

لذلك نجد ابن لب هنا، يدافع عن الجدل والمناظرة باعتبارهما عملاً فكريا مُوافقا للإيمان .

---

(18) التقييد ورقة 152 و.

(19) نفسه ورقة 153 ظ.

(20) نفسه ورقة 151 ظ.

(21) ناقش الشاطبي مسألة العلاقة بين الأسباب والمسببات، من حيث الالتفات والترك، ومن حيث المصلحة والمفسدة، في الموافقات 1 / 190-240.

ولاشك في ذلك، فالملاحظ أن ذهنيةَ الجدَل المذهبيّ في هذا العصر وصلت إلى مرحلة من النضج والقوة، تشهد على ذلك أدبياتُ المناظرة والحوار والجدل التي كانت تجمع بين فقهاء هذا العصر، وبخاصة ابن لب والشاطبي .

ثم إن هذه المناظرة الكلامية جاءت في إطار مشروعية تفاعل الإسلام مع المجال التَّداولي العَقَدي الذي عرفته غرناطة النَّصرية، في مواجهتها لهجمات النصارى المتكررة .

وعلى الرغم من أن أصل هذه المناظرة، هو هذا الجدل الديني الذي جمع بين ابن لب واليهودي القَدَريّ، حول مسألة القَضَاء والقَدَر، فإننا نستطيع أن نُوسع مجالَ هذا الجدل ليشمل المسلمين وغير المسلمين، لما لهذا الجدل الديني من علاقة بالعقيدة والشريعة الإسلامية، وارتباط الإيمان بها، وبخاصة في تلك الظروف التي كان يتعرض فيها المسلم في مملكة غرناطة إلى التوسع النصراني، وسيطرة المسيحية على مجموع ربوع الأندلس .

3) **وصف مخطوطة التقييد:**

اعتمدت في نشر ''تقييد في مسائل من القضاء والقدر'' لابن لب على مخطوطة وحيدة محفوظة بمكتبة دير الإسكوريال بإسبانيا رقم (Cas 1805).

ويقع هذا التقييد في عشر ورقات من حجم متوسط،ضمن مجموع يضم 155 ورقة، وقياس الورقة 0.20 على 0.15 سم، ومعدل سطور الصفحة الواحدة 16 سطرا، في كل سطر 10 كلمات تقريبا، وهي مكتوبة بخط أندلسي واضح، وعارية من اسم الناسخ، ولا مكان النسخ ولا زمانه، ولعلها كتبت في القرن الهجري العاشر. وبأول المجموع تملك بخط يد السلطان السعدي زيدان بن أحمد المنصور الذهبي[22].

وقد بدأ المؤلف تقييد أصل أجوبته في أواخر رجب من عام تسعة وخمسين وسبعمائة[23]، وأتمها في أوائل ربيع الثاني من عام اثنين وستين وسبعمائة[24].

(22) المخطوطات العربية في الإسكوريال 3 / 301–303.

(23) الإفادات والإنشادات ص 175.

(24) التقييد ورقة 155 ظ.

النص المحقق: تقييد لأبي سعيد فرج بن لب الأندلسي
في مسائل من القضاء والقدر (782هـ/1381م)

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله

ولما وقف الفقيه أبو جعفر بن صفوان المالقي[25] على أبيات الذِّمِّي، قال مجاوباً عنها، كما أجاب الفقيه الأستاذ الجليل أبو سعيد فرج بن لُبّ رحمه الله، وسيأتي كلامُ الذِّميّ وجوابُه بعد إن شاء الله[26]: [من الطويل].

1- ألاَ أيُّهَا الأعمى المحيَّرُ لُبُّه   تحيُّرَ أوهامٍ بناقص فطرة

2- تعدَّيتَ طوراً قدرَك انحطَّ دونه   ورُمتَ مَراماً أنت منه بعُزلة

3- فأصبحتَ في تيهٍ وعمياءَ سائرا   بغير دليل في شِعاب مُضلَّة

4- وللسير في هذا المجال مَعارج   ترقَّى فيها رُتبَة بعد رتبة

5- تخطَّى إلى العليا بكَ الجهلُ ضِلَّةً   وأنتَ عن السُّفلى بحَال محُطَّة

6- رضَا العبدِ حُكمَ الرَّبِّ والعبدُ كافرٌ   به ليس يُغني عنه مثقالَ ذَرَّة

7- فكُن راضيا إن شئتَ أو ساخطا فقد   نفى الكفرُ عنك الخيرَ في كلِّ وجهَة

8- ولاسيما هذا النبيُّ الذي شَفَت   لأتباعه آياتُه كلَّ علَّة

---

(25) ترجمته في: الإحاطة 1 / 221-232 والكتيبة الكامنة ص 216-223 وريحانة الكتاب 2 / 381.

(26) وردت في المعيار المعرب 11 / 266-268 منسوبة إلى ابن لب.

9- أتانـــا بقـــرآن عظـــيم قـــد احتـــوى علـــى حِكَـــم جلَّـــت وخفَّـــت بعصـــمة
10- وجـــاء بإمســـاك عـــن القَـــدَر الـــذي تحـــيَّرت الألبـابُ فيـه وضَـلَّت/ 147ظ
11- فللقـــدر الجـــاري علـــى الخَلـــق حُكمُـــه حقـــائقُ أســـرار تَـــدِقُّ خفيَّـــة
12- حـــرامٌ حـــرامٌ إن ثبـــت لغـــير مَـــن صـــفَت نفسُـــه مـــن رَيبهـــا وتزكَّـــت
13- تَنقَّلَهـــا مـــن صَـــدَرٍ صَـــدرٍ مثلـــه وكـــلٌّ يُراعيهـــا بصـــدق وغـــيرة
14- ترفَّـــعَ عـــن نظـــم القـــريض محَلُّهـــا ولم يُجـــلِ عنهـــا اللَّـــبسَ تحبـــيرُ خُطبَـــة
15- وبالـــذَّوق أربـــابُ التصـــوف أدركُـــوا حقيقتَهـــا كشـــفاً برؤيَـــا جليَّـــة
16- ففـــازوا مـــن الـــرحمن جـــلَّ جلالُـــه بأشـــرفِ مـــأمولٍ وأعظـــمِ بُغيَـــة
17- وخاضـــت نفـــوسُ العـــارفين بِحَارَهـــا فنـــالوا يقينـــا علمهَـــا دون مِريَـــة
18- فمـــن ذا الـــذي يُفشـــي غـــوامضَ سِـــرِّها إليـــكَ ويكســـو النـــورَ حِنـــدِسَ ظُلمَـــة
19- ومِـــن حـــقِّ أســـرارِ العقائـــدِ صَـــونُها وتنزيهُهـــا عـــن كُـــل نفـــسٍ دنيَّـــة
20- وأنـــتَ يهـــوديٌّ يخلِّـــط دينَـــهُ بفلســـفةٍ أبـــدى ســـؤالَ مُعنِّـــت
21- فَـــدع عنـــك أطماعـــاً تخطَّـــاك نيلُهـــا لخبثـــكَ واخسَـــأ يـــاغويُّ وأنصـــت
22- ولا تعـــترض فعـــلَ الإلـــه بخَلقـــه فكلُّهُـــم ملـــكٌ لـــه بالحقيقـــة
23- وإنفـــاذُه للحكـــم في مُلكـــه فمَـــا يريـــدُ غـــنيٌّ عـــن إقامـــة حُجَّـــة

24- فلا يُسألُ الجبَّارُ عن وَجه فعله   فأفعالُه طُرّا ًبعَدل وحكمَة

25- وخذلانُه سُخطٌ لمن شاء هونُه   وتوفيقُه فضلٌ وإسباغُ نعمَة

26- وإنَّ مُرادَ الله من خلقه الذي   أقامَهُم فيه بقادر قٌدرة/ 148 و

27- فأعيَا عقولَ الخلق إدراكُ مثله   كمالاً وإتقانا وإبداعَ صَنعة

28- تَمَلَّأَ أضدادا أُقيمَت لحكمة   وسرٍّ جليٍّ للعقول السليمة

29- ولا زائد فيه ولا ناقص ولا   محل لتفريط ولا سهو غفلة

30- بل الكل برهان على صنع صانع   حكيم قدير ليس يعيي بخلقة

31- وإنَّ مُحالا كونُ ما لم يُردهُ أن   يكون فَحَقِّق نفيَه عن بَصيرة

32- وكم من سعيدٍ وهو في بطن أُمِّه   وَمِن كائن في البطن بَاءَ بشِقوَة

33- مقاديرُ ماحٍ للأمور ومُثبِتٍ   لما جلَّ موصوفا بماح ومُثبت

34- ونَصُّ حديثِ القبضتين مُبَيِّنٌ   لما نحن فيه دافعٌ كلَّ شُبهَة

35- فقبضةُ نار خُصِّصَت بشقاوة   وتختصُّ بالتَّنعيم قبضةُ جَنَّة

36- ومن مُقتضَاهُ ما تقرَّر فيه من   مباشرةٍ للفصل بين الخبيثَة

37- وفي لا أبالي بعدَ ذكر كليهمَا   مُشيراً إلى إثبات حُكمِ المشيئة

38- كذلك تخييرُ الإلاه بقوله   فمن شاء فليؤمن دُعاءً لرحمة

39- وفي قولـــه فيمـــا يلـــي ذاك بَعـــدَهُ ومــن شـــاءَ فليكفُــر وَعيـــدٌ بنقمـــة

40- فهــــذا جـــوابٌ لائــــقٌ بمُخَلِّـــط أقـــامَ اعتراضـــاتٍ بمكـــر وخُدعَـــة

41- ومَـــن رسَـــخَت في دينـــه قـــدَمٌ لـــه وطُهـــرٌ مـــن أدران نفـــس رَديَّـــة

42- فعنـــدي لـــه مـــا يسـتقلُّ بـــبُرء مـــا عَـراه ويَحفِـزهُ بـأَنفَس تحفـة /148 ظ

43- وحســـبي ربي في مقـــالي كُلِّـــه فمنــهُ اهتــدائي للصَّــواب وعصــمتي

44- ومــن عنــده أرجــو الــذي أنــا آمــلٌ وحـــولي لـــهُ في كُـــلِّ حـــال وقُـــوَّة

45- وقـــد كَمُلَـــت في أربعـــين وســـتَّة جَـــوابَ مُريـــدٍ قـــال يشـــكُو بحـــيرَة

46- وشــكواهُ قــد نمَّت عليــه وصــرَّحت بخُبـــث طـــواهُ في ضـــمير ونيَّـــة

47- (أيــا عُلمَـــاءَ الـــدِّين ذِمِّـــيُّ ديـــنكُم تحــــيَّر دُلُّـــوهُ بأوضَـــح حُجَّـــة)

ولما وقف الفقيه الأستاذ أبو جعفر أحمد بن خاتمة[27] رحمه الله على أبيات الذِّمي، وجواب الأستاذ أبي سعيد، قال مُذَيِّلا لأبيات الأستاذ رحمهما الله تعالى ورضي عنهما بمنه[28]: [من الطويل].

1- قضـــى الـــربُّ كُفـــرَ الكـــافرين ولم يكـــن ليرضـــاهُ تكليفـــاً لـــدى كُـــلِّ ملَّـــة

2- وإلاَّ فقَـــد كـــان العلـــيمُ بأنَّـــهُ يكـــونُ ولمْ يجـــبر علـــى فعـــل ذَرَّة

(27) ترجمته في الإحاطة 1 / 239-259.

(28) لم ترد في ديوانه.

3- ولو كان يرضاهُ لمَا افترقَ الورى … فريقين في الأخرى لنَار وجَنَّة

4- نهى خَلقَهُ عمَّا أراد وقوعَه … وإنفاذَهُ والملكُ أبلغُ حُجَّة

5- على أنه في ذاك ليس بجائرٍ … إذِ الملكُ فيه مُطلَقٌ في البريئَة

6- وما صحَّ منَّا الجَورُ إلاَّ لأننا … مَلَكنا ولكن ليس مُلكُ حقيقَة

7- فأفعالُنا قسمان جَورٌ وطاعَةٌ … وأفعالُهُ ما بين عَدل ومنَّة / 149 و

8- فنرضى قضاءَ الرَّبِّ حُكماً وإنما … كراهَتُنَا مصروفةٌ للخطيئة

9- وإن كان فعلا واحدا فبنسبة … إليك يُسمَّى الذنبُ لا للمشيئة

10- فأنتَ محلٌّ وصفه قائمٌ به … قضى كسبُهُ فيه بنعتٍ ونسبة

11- فنَكرَهُهُ من حيثُ ذلك لا لما … غدَا فعلَ ربٍّ عادل في القضيَّة

12- هما جهتَان امتازَ حُكمُهمَا سوى … لدى بصَر لم يستتر عن بصيرة

13- فلا تَرضَ فعلاً قد نهى عنه شَرعُه … وسَلِّم لتدبيرٍ وحُكم مشيئة

14- دعا الكُلَّ تكليفاً ووَفَّقَ بعضَهُم … فخصَّ بتوفيقٍ وعَمَّ بدَعوة

15- وليس عليه أن يُوفِّقَ من قضى … له أزلاً في علمه بضَلالة

16- وكيفَ ولا حِجرَ عليه وإنما … أثارَ قبيحاً زائغٌ عن شَريعة

17- فتعصَى إذا لم تنتَهِج طُرقَ شَرعه … وإن كنتَ تمشي في طريق المشيئة

18- ولا عُـــذرَ في دعـــواكَ خـــيراً فمَـــن يَقُـــل   فعلـــــتُ بمختـــــارٍ لحُكـــــم البديهـــــة

19- إليـــكَ اختيـــارُ الكَســـب والـــرَّبُّ خـــالقٌ   مُريــــــدٌ بتــــــدبيرٍ لـــــهُ في الخليقـــــة

20- وتفريـــقُ مـــا بـــين اضـــطرار مجَـــرَّد   وبـــين اختيَـــارٍ مُـــدرَكٍ بالضـــرورة

21- ومـــا لم يُـــردهُ اللهُ لـــيس بكـــائن   تعـــــالى وجـــــلَّ اللهُ ربُّ البريئـــــة

22- ولـــو بـــان في ذا الخَلـــق غـــيرُ مُـــراده   وتمَّ لعبــــد دونــــه لمــــحُ خَطــــرَة

23- ومـــا عِلَّـــةُ اســـتثقالهم فَـــوتُ فائـــت   ســـوى مـــا بهـــم مـــن حاجـــة وضَـــرورة

24- وليســـت بأيـــديهم خـــزائنُ رزقهـــم   فَهُـــم تحـــت خَـــوف مـــن نفـــاذ وقلَّـــة

25- وخـــالقُهُم قـــد شـــاءهُم لا لحاجـــة   إلـــيهم تعـــالى عـــن هـــوىً في المشـــيئة

26- فَيُـــذهبُ شـــيئا ثم يـــأتي بمثلـــه   وما أمرُهُ إلا كلمحَة نظرة

27- غـــنيٌّ عـــن الأشـــباه قبـــلَ وُجودهَـــا   كـــذاكَ غنَـــاهُ بعـــد خلـــق الخليقـــة

28- خزائنُـــه مـــلأى بـــأرزاق خَلقـــهِ   خـــزائنُ مُلـــك أو خـــزائنُ قُـــدرَة

29- علـــى أنَّ أصـــلَ الحســـن والقُـــبح بعـــدما   أتـــى الشَّـــرعُ فـــرعٌ مـــن فـــروع الشـــريعة

30- فقـــد يُحمَـــدُ الفعـــلُ انتمـــاءِ لشَـــرعه   ويُقصَـــى لمـــا في غيرهـــا بمذَمَّـــة

31- كقتـــل سُـــليمانَ الجيـــادَ تقرُّبـــاً   ولـــيس لـــه في شَـــرعنا وجـــهُ قُربَـــة

32- فعُـــوِّضَ منهـــا الـــريحَ تجـــري بـــأمره   غُـــدوٌّ لهـــا شـــهرٌ وَشَـــهرٌ بِرَوحَـــة

33- وكـــم حكمـــةٍ لله في صُـــنعه بَـــدَت وظنَّـــت عقـــولٌ أنهـــا دون حكمـــة

34- تأمَّـــل هـــذا مـــا كـــان مـــن خِضـــرٍ ومـــا تبَـــدَّت لموســـى مـــن مَعَـــان خَفيَّـــة

35- فمـــن حِكَـــمٍ لاحـــت لـــبعض بصَـــائر ومـــن حِكَـــمٍ تاهـــت بكُـــلِّ بصـــيرة

36- وقـــد جـــاء هـــذا كلُّـــه عـــن نبيِّنـــا محمَّـــد الهـــادي إلى خـــير ملَّـــة

37- هـــو الرحمـــةُ المهـــداةُ للنـــاس نعمـــةً فأتباعُـــــهُ في رحمَـــــة وبنعمـــــة

38- وملَّتُـــهُ أكـــرم بهـــا خـــيرُ ملَّـــة وأُمَّتُـــه أكـــرم بهـــا خـــيرُ أمَّـــة

39- فصـــلَّى عليـــه اللهُ خـــير صـــلاته وحـيَّاهُ عنـا الله خـيرَ تحيَّـة / 150 و /

قال أحد الذِّمِّيين مُستفتياً أهلَ العلم رضي الله عنهم[29]: [من الطويل]

1- أيـــا عُلمـــاءَ الـــدِّينِ ذِمِّـــيُّ ديـــنكُم تحَيَّـــرَ دُلُّـــوهُ بأوضـــح حُجَّـــة

2- إذا مـــا قضـــى رَبي بكفـــري بـــزَعمكُم ولم يرضَـــه مـــني فمـــا وجـــهُ حيلـــتي

3- قضـــى بضـــلالي ثمَّ قـــالَ ارضَ بالقضَـــا فهـــل أنـــا راضٍ بالَّـــذي فيـــه شِـــقوَتي

4- دعـــاني وسَـــدَّ البـــابَ دوني فهَـــل إلى دخُـــولي ســـبيلٌ بَيِّنُـــوا لي قضـــيَّتي

(29) الأبيات في تقريب الأمل البعيد ورقة 97 ظ والإفادات والإنشادات ص 172 والمعيار المعرب 11 / 266، 350-351 ودرة الحجال 3 / 265 وفتاوى ابن تيمية 8 / 245.

5- [فــإن كنــتُ بالمقضــيِّ يــا قــومِ راضــياً   فــــربِّي لا يرضَـــــى بشُـــــؤم بَليَّـــــتي

6- فهـــل لي رضـــاً مـــا لـــيس يرضـــاه ســـيِّدي   فقد حرِتُ دُلُّوني على كَشف حِيرَتِي]

7- إذا شـــــاء ربي الكفـــــرَ مـــــني مشـــــيئةً   فهـــــل أنـــــا عـــــاصٍ باتِّبَـــــاع المشـــــيئة

8- وهـــــل لي اختيـــــارٌ أن أخـــــالفَ حُكمَـــــه   فبـــــالله فاشـــــفُوا بـــــالبراهين علَّـــــتي

فلما وقف الأستاذُ الجليل الكبير المشاوَرُ أبو سعيد فرج بن لُبّ رضي الله عنه عليها، قال مُجاوباً عنها(30): [من الطويل].

1- قضـــى الـــرَّبُّ كُفـــرَ الكـــافرين ولم يكـــن   ليرضَـــــه تكليفـــــاً لـــــدى كُـــــلِّ ملَّـــــة

2- نَهـــــى خلقَـــــهُ عمَّـــــا أراد وُقوعَـــــهُ   وإنفـــــاذَهُ والملـــــكُ أبلـــــغُ حُجَّـــــة

3- فنرضـــى قضـــاءَ الـــرَّبِّ حُكمـــاً وإنمـــا   كراهَتُنَـــــــا مصـــــــروفةٌ للخطيئـــــــة

4- فـــلا تـــرضَ فعـــلاً قـــد نَهـــى عنـــه شَـــرعُهُ   وسَـــــلِّم لتـــــدبيرٍ وحُكـــــم مشـــــيئة

5- دعـــا الكُـــلَّ تكليفـــاً ووفَّـــقَ بعضَـــهُم   فخَـــــصَّ بتوفيـــــق وعَـــــمَّ بـــــدَعوة

6- فتعصَـــى إذا لم تنـــتَهج طُـــرقَ شَـــرعه   وإن كنـــتَ تمشـــي في طريـــق المشـــيئة

7- إليـــكَ اختيـــارُ الكَســـبِ والـــرَّبُّ خـــالقٌ   مُريدٌ بتدبير لهُ في الخليقة / 150ظ 150

(30) الأبيات في تقريب الأمل البعيد ورقة 97 ظ–98 و، والإفادات والإنشادات ص 172–173 والديباج المذهب 2 / 139–140 ودرة الحجال 3 / 266.

8- ومـــا لم يُــــردهُ اللهُ لــــيس بكــــائن تعـــــالى وجــــلَّ اللهُ ربُّ البريئـــــة

9- فهــــذا جـــوابٌ عـــن مســـائلَ ســـائلٍ جَهُـــولٍ ينـــادي وهـــو أعمـــى البصـــيرة

10- (أيـــا علمـــاءَ الـــدينِ ذِمِّـــيُّ ديـــنكُم تحيَّـــــرَ دُلُّـــــوهُ بأوضــــح حُجَّـــــة)

قال الأستاذ أبو سعيد: ثم قلت فيما كنتُ قيَّدت أن البيت الأول من أبيات الجواب مأخوذٌ من قوله تعالى: (قل فَللَّه الحجةُ البالغة فلو شاء لهداكُم أجمعين) إلى قوله: (ولو شاء اللهُ ما أشركوا) (ولو شاء ربُّكَ ما فعلوه)[31] مع قوله: (ولا يرضى لعباده الكفر)[32].

والبيت الثاني مأخوذ أيضا من قوله تعالى: (فلله الحجةُ البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)، يعني بالحجة البالغة: حُجَّة الملك، كما وقع في حديث مسلم حين سأل عمران بن حصين أبا الأسود الدؤلي عما قضى على الكافر من كفره، قال له: أفلا يكون ظلما ؟ قال أبو الأسود: ففزعت من ذلك فزعا شديدا، ثم قلت، كل شيء خلق الله تعالى وملك يده (لا يُسألُ عمَّا يَفعل وهم يُسألون)[33]، فقال له عمران: أحسنت إنما أردت أحزر عقلك، ثم حدثه حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث إلى آخره[34] .

والبيتُ الثالث والرابع مأخوذ معناهما من قوله تعالى: (إن الله يحكُمُ ما يريد)[35] مع قوله: (وكَرَّه إليكم الكفرَ والفسوقَ والعصيان)[36].

والبيتُ الخامس مأخوذٌ من قوله تعالى: (فليحذَر الذين يخالفون عن أمره)[37]، مع قوله تعالى: (واللهُ

(31) سورة الأنعام الآيات: 149، 107، 112.

(32) سورة الزمر آية 7.

(33) سورة الأنبياء: 23.

(34) أخرجه مسلم في صحيحه (بشرح النووي) كتاب القدر 16 / 198-199.

(35) سورة المائدة: 1.

(36) سورة الحجرات: 7.

(37) سورة النور: 63.

يدعو إلى دار السَّلام ويهدي من يشاءُ إلى صراط مستقيم)[38] فعمَّ بالدعاء إلى الجنة، فخص بالهداية إلى طريقه.

والبيتُ السادس مأخوذ من قوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره)، مع قوله تعالى: (من يشإِ الله يُظلِلهُ) [39]، (ومن يُضلل اللهُ فلا هادي له)[40]. والبيتُ السابع مأخوذ من قوله تعالى: (واللهُ خلقكم وما تعملون)[41]، و (اللهُ خالقُ كُلِّ شيء)[42]. والبيتُ الثامن مستفادٌ من قوله تعالى: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)[43]، (إن تحرص على هُدَاهُم فإنَّ اللهَ لا يهدي من يُضلّ وما لهم من ناصرين)[44]، (إنك لا تهدي من أحببتَ ولكنَّ اللهَ يهدي من يشاء) الآية[45].

انتهى ما كان تقيَّدَ إذ ذاك والحمد لله.

قال الأستاذ أبو سعيد رضي الله عنه: ثم رأيتُ أن أُبيِّن معنى البيت السابع من أبيات الجواب، وهو قولي: [من الطويل].

7- إليك اختيارُ الكسب والربُّ خالقٌ   مُريدٌ بتدبير له في الخليقة / 151ظ

وحملني على ذلك أني وقفتُ على كلام فيه لبعض المجيبين [46]عن الأبيات الذمية يقتضي تنزيل البيت على غير المعنى المقصود منه، وذلك أنه بعدما ذكر البيت، قال ما نصه: {هذا القولُ لا يُحتاجُ إليه في هذا الجواب لأنَّ فرضَ كافر بالله قد قضى الله كفره أيام حياته وموته على الكفر، لا ينبغي أن يقال إنَّ له اختياراً في

(38) سورة يونس: 25.

(39) سورة الأنعام: 39

(40) سورة الأعراف: 186.

(41) سورة الصافات: 96.

(42) سورة الزمر: 62.

(43) سورة الإنسان: 30.

(44) سورة النحل: 37.

(45) سورة القصص: 56.

(46) لعله أبو إسحاق الشاطبي كما رجحنا ذلك.

كسب الإيمان وغيره، فإنَّ ذلك مغالبةُ قَدَر الله تعالى، ومناقضةُ أحكام مشيئته، وكيف يَصِحُّ في فكر عاقل سالم الفطرة، صحيح التصوُّر، جعلَ الاختيار في كَسب الإيمان وغيره لمن قضى الله كفره أيام حياته، وطبَعَ على قلبه، فطرده عن رحمته، وأنه تعالى يقول في مُحْكَم كتابه (من يَهد اللهُ فهو المهتَد)[47]. وغايةُ هذا المجيب إذا نوقش الحساب في جوابه، وطلب بالحجة عليه، أن يقول: هذا قولُ أهل العلم الذين يحملون وسطاً بين مذهب القَدَريَّة والجبرية، ثم جاء بعد هذا بكلام معناه: أن ما أثبتته العقول السليمة، والفِطَنُ الصحيحة، لا يُعارَضُ ويُعاندُ بقول من لم تثبُت عصمته، ويعتمد على رواية ونقل وتقليد محض بغير دليل}. انتهى.

{152 و} فأقول أولا: إن البيت المذكور / جوابٌ لقول الذمِّي ''وهل لي اختيارٌ أن أخالفَ حُكمه''، ومعنى هذا الجواب، أن كسب العبد لما يكتسبه من خير أو شرّ يتعلق به اختيارُه وإرادتُه وقتَ صدوره منه، مع العلم بأن الربَّ سبحانه أراد وقوع ذلك الفعل مقروناً بتلك الإرادة التي للعبد، وخلَق سبحانه الإرادةَ والفعلَ معاً فيه بقدرته على وفق إرادته، وهذا معنى قولي في البيت: ''والربُّ خالقٌ مُريدٌ''، وتلك الإرادةُ التي خلَق اللهُ تعالى للعبد مع قدرته المخلوقة لها أيضا، هي مناطُ التَّكليف ومَوردُ الأمر والنهي، ووعد الثواب، ووعيد العقاب، ويكون ذلك كله خلقا للرب تعالى.

ومراداتُه تنفي مغالبةَ القدر، ومناقضةَ أحكام المشيئة الأزلية، إذ لا يدخلُ في الوجود إلا ما خلَقَ اللهُ تعالى على وفق ما أراد، فكيف يُرَدُّ على اختيار العبد لكسبه الذي يفعله، التزامُ مغالبة أو مناقضة، مع أنه مراد الله منه وخلقه فيه على هذا التقدير، وإنما يلزم ذلك للقدَرية القائلة باستقلال العبد بإرادته، وخلقه لفعله، دون أن يُضافَ ذلك إلى ربه، بل قد يكون عندهم على خلاف إرادته، لأنَّ من قولهم أنَّ اللهَ لا يريد الضلال / والمعاصي مع وقوع ذلك، تعالى أن يكون في مُلكه ما لا يريد، 152 ظ] أو يكون لأحد عنه غنىً، أو يكون خالقا لشيء إلا هو، وقد تم المعنى المقصود من هذا البيت السابع، ما ضمنته من المعنى في البيت الثامن، وهو قولي:

8- وما لم يرده الله ليس بكائن تعالى وجل الله ربُّ البريئة

(47) سورة الإسراء: 97.

وقد صرَّح بهذا المعنى كله على كماله، قولُه تعالى فيما ذكره عن نبيِّه نوح عليه السلام مخاطِباً لقومه الكفار (ولا ينفعُكُم نُصحي إن أردت أن أنصحَ لكُم إن كان اللهُ يريد أن يُغويكم) الآية[48] أنه خلقه فيه وأثبت لله تعالى إرادة ذلك به بقوله تعالى (إن كان اللهُ يريد)، وأسند إلى العبد اختياراً، وهو الإرادة بقوله (إن أردت)، وجعل إرادةَ العبد غيرَ نافذة، إذ عارضَتها إرادةُ الباري تعالى بقوله (ولا ينفعكم نُصحي)، وليتأمل قولَهُ تعالى بعد هذا (هو رَبُّكُم)، فإنه مُشيرٌ إلى البرهان، أي كيف لا يكونُ الأمرُ كذلك وهو الربُّ ونحن العبيد، ثم خوَّفهم وعيدَ الله تعالى على كفرهم بقوله: (وإليه تُرجعُون) فلم {153 و} يخرُج البيتان المذكوران عن هذه الآية إلى غيرها، ولا / عَدَلاَ عن طريقها، وفي القرآن من هذا المعنى كثير.

ولا يستقيم أن يُقال في أبيات الجواب مع الإشارة إلى مواضع معانيها من القرآن أن ذلك استشهادٌ بالقرآن على كافر به غير مسلم له وهو الذِّمِّيُّ ناظمُ الأبيات، لأني إنما قصدت الدَّفعَ في وجه مقاصده، حيث قصَدَ إظهارَ تناقض وتضاد في عقيدة أهل الإسلام، فأظهرتُ في الجواب اندفاعَ التناقض واستقامة طريقتهم على وجه صحيح في نظر العقل، وأشرتُ إلى مواضع استثارة ذلك من القرآن، لأنه نبَّهَ تعالى على وجوه الأنظار العقلية كدليل التمانع في إثبات الوحدانية (لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدتا)[49] والله تعالى يقول (ما فرَّطنا في الكتاب من شيء)[50].

ولولا الإطالةُ هنا لبينتُ المقاصد المنظومة في تلك الأبيات كلها بيتا بيتا.

وقولي في بقية البيت ''بتدبير له في الخليقة''، فيه وجهان:

أحدهما: أنه مُنبِّهٌ على تدبير الله لكسب العبد في الحال بموافقة العاقبة والمآل، قال الله تعالى (فسنيسِّرُه لليسرى)[51] وقال في الفريق الآخر (فسنيسره للعسرى)[52] وفي الحديث: {اعملوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلق له)[53]

(48) سورة هود: 34.

(49) سورة الأنبياء: 22.

(50) سورة الأنعام: 38.

(51) سورة الليل: 7.

(52) سورة الليل: 10.

(53) خرجه أبو داوود في سننه 4 / 232 رقم 4694، 4 /238–239.

{153 ظ} والوجه الثاني: أنه إشارة إلى / أن الله تعالى دبَّرَ الفعلَ الكسبي على محاذاة ما خلق للعبد المكتسب من إرادته، وعلى مناسبة قدرته، وإلا فيقالُ إذا كان كسبُ العبد خلقا للرب كما تقرر، فهَلاًّ قفز الإنسان البحر مثلا، أو طار في الهوا، حتى يصير ذلك أمرا معتادا له، لأن قدرة الله تمنع ذلك كله، فيقال رَبَطَ الكسبَ لمحاذاة قدرة العبد المخلوقة القاصرة منع ذلك، فإن خرج عن المحاذاة يوما، كان خارقا للعادة غير كسبي، ولأجل هذه المحاذاة يتباينُ الناسُ في مقادير أفعالهم من القفز، وغيرهم يتباين قدرهُم، لأنه تعالى خلق القدر متفاوتة، فكل يكتسب على قدر قدرته: (قل كُلٌّ يعمل على شاكلته)[54].

وأقول بعد هذا: إن إنكارَ إضافة الاختيار إلى العبد في أفعاله جَحدٌ للضرورة، ومخالفةٌ للشريعة. أمَّا الضرورةُ فإن الإنسان يحس من نفسه الإرادات والمقاصد والنيات، ويُفرِّقُ بين حاليه عامداً أو ساهياً وطائعا أو مغلوبا، وإنما الفرقُ راجعٌ إلى مقارنة الإرادة أو عَدَمها. وما صَحَّ التكليفُ بورود الأمر والنهي إلا بسبب ما خلق الله للعبد من الإرادة والقُدرة، وحيث سَلَبهُ ذلك لم يُكلِّفه (لا يكلِّفُ اللهُ نفساً إلاَّ وُسعها)[55]، {154 و} والقولُ / بالجبر المحض بمعزل عمَّا أثبتته الشريعة من إرادات العباد وقدرهم، يقول تعالى: (لمن شاء منكم أن يستقيم)[56] (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا)[57].

(وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)[58] المشيئةُ هي الإرادةُ، ويقول تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم)[59] والاستطاعةُ هي القدرة.

ذكر أبو داوود في سننه عن ابن شهاب، قال: بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا خطب: {كلُّ ما هو آت قريبٌ لابُعدَ لما هو آت، لا يُعجِّلُ اللهُ بعجلة أحد، ولا يخف لأمر الناس ما شاء اللهُ لا ما شاء الناس، يريد الناسُ أمراً، ويريد اللهُ أمرا، وما شاء اللهُ كان ولو كره الناس لا مُبعِدَ لما قرَّبَ اللهُ، ولا مُقرِّبَ لما بَعَّدَ اللهُ لا يكونُ شيء إلا بإذن الله}. انتهى.

(54) سورة الإسراء: 84.

(55) سورة البقرة: 286.

(56) سورة التكوير: 28.

(57) سورة الإنسان: 29.

(58) سورة الإنسان: 30.

(59) سورة التغابن: 16.

ثم يقالُ في مذهب أهل السُّنَّة إنه جَبرٌ باعتبار أنَّ ما عند العبد من إرادة واستطاعة وكسب فهو خلقٌ للرب، فقد آل بهذا الاعتبار إلى الجبر، لكن مع مراعاة الفضل في الثواب والعدل في العقاب لماله تعالى من حجة الملك على الرقاب (قل فلله الحُجَّةُ البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)[60]، وبهذا الاعتبار جاء قوله (قل إنَّ الأمرَ كُلَّهُ لله)[61] {154 ظ} (ألاَ لهُ الخَلقُ والأمر)[62] / عليه تنزلت الكلمة التي هي كنزٌ من كنوز الجنة كما ذكر في الحديث وهي (لا حول ولا قوة إلا بالله)[63]، أي لا تحولُ عن معصية الله ولا قوة على طاعة الله إلا بالله، وحقيقةُ المعنى الذي تؤديه الكلمة لا تحولُ لأحد عن شيء ولا قوة على شيء إلا بالله، فانتظمت الكلمةُ للمعاصي والطاعات، كما انتظمت غيرها من سائر المفعولات والمتروكات.

ثم انظر كيف جعل المتكلم على البيت الخطاب بقولي ''إليك اختيارُ الكسب'' مقصودا به مثل الكافر الناظم لأبيات السؤال، وإنما قصدنا به خطاب مُكلَّف من كان، وكيف جعل من مقتضى البيت أن لذلك الكافر المطبوع على قلبه اختيارا في كسب الإيمان، مع أن الإيمان في البيت غير مذكور، وإنما ذكر فيه الكسب، وكسب ذلك الكافر إنما هو كفره، وقد قارنه اختياره، فاستمر البيت على ذلك في حقه، كما استمر في حق المؤمن على كسبه لإيمانه، وكيف أضاف إلى مقتضى البيت:

وإلى أهل المذهب الوسط، وهم أهلُ السُّنة أنَّ كسبَ الإيمان يصحُّ أن يختاره الكافرُ الموصوف، وأن يصدرَ عنه مع فرض أن الله تعالى لم يرده منه، فألزم على ذلك / {155 و} المغالبة للقدر، والمناقضة للمشيئة وليس في البيت تعرض لذلك، إذ كسبُ كلُّ إنسان فعلُه ونحلتُه، وأهلُ المذهب الوسط بُرآء من ذلك عند فرض كافر على ذلك الوصف، وقد تكلَّموا على مذهب أبي لهب ممن علم علم الله فيه، وقالوا: إن تكليفه للإيمان من باب التكليف بما لا يطاق وهو واقعٌ على هذا الوجه، لأن وقوع خلاف المعلوم والمراد محال، فليس الإيمانُ له في كسب ولا اختيار، وإنما أضاف ذلك إلى مقتضى البيت من مقابلة بين السؤال، وهو قوله: ''وهل لي اختيار أن خالف حكمه'' أي قضاءه علي، وقابله بقولي: ''إليك اختيار الكسب''

(60) سورة الأنعام: 149.

(61) سورة آل عمران: 154.

(62) سورة الأعراف: 54.

(63) خرجه ابن حنبل في مسنده 8 /89 رقم 21445.

على معنى: إليك ما سألتَ عنه، وأعرض عن بقية البيت، وعن البيت الآخر بعده.

وإنما قلت في البيتين: إليكَ اختيارُ كسبك الذي خلقهُ اللهُ لك، وإرادة منك كائنا ما كان وما لم يرده الله منك ولا من غيرك، فوقوعه محال تعالى الله وجل رب كل شيء عن وقوع شيء في ملكه على خلاف حكمه.

وهنا انتهى القول فيما أردت بيانه والحمد لله.

وكان تقييد المؤلف رضي الله عنه ورحمه للأصل في أوائل ربيع الثاني من عام اثنين وستين وسبعمائة/ {155 ظ}

***

المصادر والمراجع

. الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب . تحقيق محمد عبد الله عنان . مكتبة الخانجي القاهرة . بلا تاريخ.

. اختصار أحكام البرزلي لأحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني (مخطوط في خزانة خاصة).

. الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي . ج 2 . دار المعرفة . بيروت . بلا تاريخ.

. الإفادات والإنشادات للشاطبي . دراسة وتحقيق د. محمد أبو الأجفان . مؤسسة الرسالة، بيروت 1988.

. تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد (فرج بن قاسم بن لب) مخطوط بمكتبة دير الإسكوريال بإسبانيا رقم 1096.

. درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي . تحقيق محمد الأحمدي أبو النور . المكتبة العتيقة تونس، دار التراث القاهرة . بلا تاريخ.

. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني . تحقيق محمد سيد جاد الحق . دار الكتب الحديثة . مطبعة المدني، القاهرة 1967.

. روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام لابن الأزرق الغرناطي . تحقيق سعيدة العلمي . منشورات

كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ليبيا 1999.
. سنن أبي داوود . مكتبة مصطفى الحلبي . القاهرة 1952.
. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية . مكتبة المعارف القاهرة . بلا تاريخ .
. صحيح مسلم . دار إحياء التراث العربي . بيروت . بلا تاريخ .
. فتاوى الإمام الشاطبي . تحقيق وتقديم د. محمد أبو الأجفان . مطبعة الكواكب تونس . ط 2 . 1985.
. الكتيبة الكامنة في من لقيناه من شعراء المائة الثامنة للسان الدين بن الخطيب . تحقيق د. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت . بلا تاريخ.
. مجموع فتاوى ابن تيمية . ج 8 . مكتبة المعارف الرباط . بلا تاريخ.
. المخطوطات العربية في الإسكوريال . إعداد ليفي بروفنسال . ج 3 . باريس 1928.
. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب لأحمد الونشريسي . تحقيق مجموعة من الأساتذة . منشورات الأوقاف والشؤون الإسلامية . الرباط 1981/1401 م.
. الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي بشرح الشيخ الأستاذ عبد الله دراز دار المعرفة . بيروت . بلا تاريخ.
. ينبوع العين الثرة في تفريع مسألة الإمامة بالأجرة لأبي سعيد فرج بن لب الغرناطي . دراسة وتحقيق وتعليق قطب الريسوني . دار ابن حزم بيروت 2005.

COMUNIDAD LINGÜÍSTICA MARROQUÍ EN LOS FOROS Y CHATS. EXPRESIÓN ESCRITA, ¿NORMA O ANARQUÍA?

Francisco **MOSCOSO GARCÍA**[*]
Universidad de Alicante

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 209-226

Resumen: Se presenta la grafía empleada por la comunidad lingüística marroquí en algunos foros y chats. Lo más relevante es la adaptación que se hace del sistema fonético marroquí al francés, representando con números aquellos fonemas que no tienen su correspondiente en esta lengua.

Palabras clave: Dialectología árabe; Árabe marroquí; Comunidad lingüística; Foros y chats; Internet.

Abstract: We present the scripture employed by the Moroccan Linguistic Community in some forums and chats. The most relevant is the adaptation of the Moroccan Phonetic System to French Language, representing with numbers those phonemes that don’t exist in this language.

Key words: Arabic Dialectology; Moroccan Arabic; Linguistic Community; Forums and Chats; Internet.

ملخص البحث: نقدم هنا رسم الكتابة اللسانية المستخدم من طرف شريحة اجتماعية مغربية في بعض المنتديات ومواقع المحادثة (الشات). على أن السائد هو تكييف النسق الفونيتيكي المغربي مع اللغة الفرنسية؛ باستخدام الأرقام التي تمثل تلك التصويتات والتي ليس لها مقابل في اللغة الفرنسية.

* Profesor ayudante doctor en el Departamento de Traducción e Interpretación. E-mail: francisco.moscoso@ua.es

كلمات مفاتيح: علم اللهجات العربية، الدارجة المغربية، الجماعة اللغوية، المنتديات ومواقع المحادثة ''الشات``، الإنترنيت.

0. Introducción

La Constitución marroquí dice que la lengua oficial del país es únicamente el árabe (Moustaoui 2007: 132). Pero, ¿de qué registro del árabe se trata? Es indudable que las autoridades gubernamentales hacen referencia al clásico, estándar o moderno, ya que la Administración y el Sistema Educativo está basado en él. Pero cuando nos referimos al árabe marroquí, lo hacemos a la lengua materna de los marroquíes, a sus dialectos específicos y a la variante estándar cuyos núcleos de irradiación son Casablanca y Rabat. En nuestro trabajo, los textos analizados pertenecen *grosso modo* a esta última, aunque también se reflejan rasgos de dialectos procedentes de la franja norte(1). ¿Es el árabe marroquí una lengua o un dialecto? Preferimos denominarlo "lengua", ya que el árabe marroquí no deriva del clásico y son suficientemente autónomos aunque compartan rasgos fonéticos, morfológicos y sintácticos. No se trata de la misma lengua, sino de registros diferentes. Por otro lado, optamos por denominar a las diferentes variantes del árabe marroquí como "dialectos"(2). Es cierto que es uno de los dialectos, el de las grandes ciudades del centro del país, el que se impone como estándar y que las diferencias dialectales son apreciables. Sin embargo, también lo es que muchos rasgos dialectales tradicionales se están perdiendo y que el árabe marroquí posee una estructura más o menos igualitaria en todo el país que permite a sus hablantes comunicarse, amén de la presencia, cada vez mayor, del árabe clásico en cuanto a léxico y expresiones dentro de esta estructura. Emplear la denominación "dialecto árabe marroquí" responde a intereses político-religiosos que elevan como única lengua oficial y de prestigio al registro clásico, descartando que el árabe marroquí sea una lengua al considerarla injustamente como vulgar,

(1) Heath (2002: 1-10) clasifica las hablas de Marruecos en tres zonas: norte, centro y sur. La variante estándar pertenece a la segunda de ellas. Sobre la situación lingüística de Marruecos, véanse también Aguadé 2008 y Moscoso 2002-2003.

(2) Lázaro Carreter (1990: 140) define "dialecto" de esta forma: "Modalidad adoptada por una lengua en un cierto territorio, dentro del cual está limitada por una serie de isoglosas". Y Ruiz et al. (2001: 278-279. *Variació dialectal*) lo hacen así: *Conjunt de varietats lingüístiques associades als parlars de grups o col·lectivitats que tot i usar la mateixa llengua presenten diferències*. Teniendo en cuenta estas definiciones, sería apropiado, en nuestro caso, emplear la palabra lengua para el árabe marroquí y dialecto para las diferentes hablas.

desvirtuación del registro clásico, carente de una normalización escrita y lejos de la modernidad. Con lo dicho, no queremos quitar importancia al árabe clásico, ya que es un vehículo de expresión educativa, comunicativa, religiosa y administrativa en los países árabes en general y en Marruecos en particular. Pero queremos dejar claro que no es lengua materna de nadie y que sí lo es el árabe marroquí, al igual que el bereber, la segunda lengua, con sus diferentes variantes, que habla casi el cuarenta por ciento de la población en el país "más al occidente" (al-ʔaqṣà) del norte de África. Es importante que tengamos en cuenta que cuando se dice que el árabe es la lengua oficial de veintiún países, estamos haciendo referencia al registro clásico, también llamado estándar o moderno, y no al árabe argelino o egipcio o a los diferentes dialectos tradicionales. El árabe marroquí es, por consiguiente, una lengua minorizada(3), que no minoritaria, ya que su uso está restringido al ámbito familiar y social. En la escuela, los medios de comunicación, la Administración, el Parlamento, las relaciones diplomáticas, etc. se emplea el registro clásico como ya hemos apuntado más arriba.

Aparentemente, después de una lectura rápida de los textos que hemos extraído de algunas páginas de Internet, tenemos la impresión de que hay una cierta anarquía a la hora de expresarse por escrito, ya que esta lengua, como sabemos, es sobre todo oral y carece de una normalización académica que la fije. En un segundo momento, tras realizar una lectura más detenida y pausada, descubrimos que los fonemas del árabe marroquí han sido adaptados a la grafía latina con una cierta lógica que se mantiene, aunque es cierto que encontramos variantes. Esto se debe, pensamos, a la necesidad de comunicarse por escrito, en foros, chats del tipo *Messenger*, SMS(4) o correo electrónico, y al uso habitual que se tiene de esta actividad por parte de muchos marroquíes. Así pues, nos encontramos con un registro que es empleado para la comunicación y que el usuario maneja con cierta soltura. ¿Cómo lo llamamos entonces? Podemos denominarlo lengua, como hemos apuntado, pero las particularidades propias de la comunicación a través de chats nos hace replanteárnoslo. Es cierto que se trata de árabe marroquí, pero también lo es que tiene las siguientes particularidades: está escrito, emplea unos códigos consensuados por el uso e

(3) Ruiz et al. (2001: 192-193. *Minorització*) definen minorización de la siguiente forma: *Procés global de substitució lingüística que es proudeix generalment entre dues llengües o varietats i que implica empetiment qualitatiu i quantitatiu de l'ús de la llengua que el pateix. Però mentre que una llengua es fa petita, l'altra va substituint l'espai deixat per aquesta*.

(4) Sobre esto, cf. Benítez 2003.

interfiere el francés. Esto último nos lleva a pensar de que sus usuarios son bilingües o conocen bien esta última lengua.

Hemos creído conveniente emplear la denominación "comunidad lingüística", propuesta desde la Sociolingüística, en lugar de lengua o registro, apoyándonos en lo dicho por Mollà (2002: 77): *la llengua existirà en la mesura que hi haurà usuaris que la faran servir*". Y así, tenemos a unos usuarios que son los internautas y una lengua, el árabe marroquí, con unas particularidades específicas. Ambos factores son los que configuran "la comunidad lingüística". En esta definición, el énfasis recae en el grupo de personas que emplean este recurso lingüístico, ya que, en nuestro caso, son ellos los que, teniendo como lengua materna el árabe marroquí, han creado una manera propia de expresarse a través de los foros y los chats, tanto a nivel gráfico como comunicativo. Y así, si coloreamos este concepto para el árabe marroquí, podemos definir esta lengua en estos canales de comunicación como "comunidad lingüística marroquí". Por otro lado, conviene destacar que *...en principi, no té per què respondre a cap unitat territorialista, política, administrativa, religiosa o nacional, ni de cap altra mena* (Mollà 2002: 113).

Los elementos que constituyen esta comunidad lingüística, siguiendo a Mollà (2002: 80-96) son los siguientes:

a) La comunidad de lengua: el árabe marroquí y el francés como segunda lengua para algunos. No sabemos la edad de los usuarios, pero podemos adivinar a través del contenido de los mensajes que son jóvenes y con un nivel de instrucción educativa medio-alto. Muchos saben francés y redactan bien en esta lengua.

b) La interrelación lingüística: marcada por una comunicación cuyos límites son la Red y la escritura, ya que no hemos analizado ninguna comunicación oral ni visual a través de Internet. La constancia de esta comunicación, amén de su necesidad, ha dado lugar a unos hábitos de escritura concretos que se han ido fijando, de forma que un nuevo usuario tendrá que tenerlos en cuenta si quiere participar.

c) Estabilidad y cambio en la comunidad lingüística: los foros y los chats son, hoy por hoy, un medio de comunicación bastante extendido que parece tener bastante futuro en las comunicaciones. De esta forma, creemos que la comunidad lingüística marroquí es estable y sólo se transformará si se produce

un cambio en el modo en el que el resto de las comunidades lingüísticas lo haga. Nuestra comunidad comparte una serie de intereses comunes que la mantiene viva: la lengua, la cultura y la sociedad marroquíes en particular y otros temas de tipo universal en general.

d) Las actitudes lingüísticas: los marroquíes que intervienen en estos medios de expresión son conscientes de su pertenencia a la comunidad lingüística marroquí, ya que entrar en el foro significa adoptar un determinado registro escrito y unas determinadas expresiones.

e) Las normas de uso: éstas son principalmente las que derivan de su intervención en una conversación sujeta a un tema concreto. A nadie se le ocurre, sino a un enajenado, dar una opinión contraria a la lista de intervenciones. Y, por supuesto, aunque ya lo hemos apuntado, el empleo de la grafía consensuada.

f) La integración simbólica: el usuario se siente integrado en el foro o en chat y así lo manifiesta poniendo su nombre o cualquier otra apelación que lo distinga al inicio o al final de su intervención. Como todos sabemos, algunos foros y chats, requieren que el usuario se registre previamente. Para ello, se le piden sus datos personales y un seudónimo que aparecerá en sus intervenciones. Este seudónimo suele ser inventado o, a veces, puede coincidir con su nombre real. En otras ocasiones se adjunta un símbolo que puede ser un dibujo o un emoticón[5].

g) El nombre de la comunidad lingüística: no hemos encontrado ningún nombre específico, más allá de *dārīža* o *ləhža*, voces pertenecientes al árabe marroquí para referirse a esta lengua. Nosotros, como hemos apuntado anteriormente, hemos convenido en denominarla “comunidad lingüística marroquí”.

h) Ortografía e identidad: que es la que pasaremos a presentar en este artículo y que está aceptada entre los internautas.

En esta exposición, nos detendremos sobre todo en definir el tipo de grafía

(5) Del inglés *emoticon* “*a representation of a facial expression (as a smile or frown) created by typing a sequence of characters in sending email*” (http://www.wordreference.com/definition/emoticon).

que se emplea en los foros y chats y demostrar el empleo casi consensuado que se tiene de ésta para escribir el árabe marroquí(6). Añadiremos a ésta algunos ejemplos que iremos exponiendo desde un punto de vista morfológico. Elegir estos marcos para analizar la escritura nos ha parecido interesante y acertado en tanto en cuanto suelen ser espacios en los que participan un gran número de personas, no sólo un emisor-receptor y un receptor-emisor, lo cual demuestra que se entiende lo que se lee. Por otro lado, es interesante destacar que en muchas intervenciones se produce alternancia de códigos(7) entre el árabe marroquí, lengua materna, y el francés, segunda lengua. En algunos casos, podemos adivinar que los interlocutores son bilingües, dado que el texto suele estar bien redactado y es bien largo, pero en otros, el francés no pasa de ser un mero adorno con palabras y alguna expresión.

1. Escritura

La grafía empleada en este foro es la latina. Esta opción puede deberse mayoritariamente a que los usuarios emplean teclados europeos, especialmente franceses y a que las páginas consultadas están diseñadas en francés, pero también a una costumbre, ya que muchas de las intervenciones demuestran un conocimiento del árabe clásico más o menos aceptable para mantener una conversación.

1.1. Consonantes

En cuanto a las consonantes, cabe señalar que el sistema fonológico que se emplea es el del marroquí adaptado al del francés(8). En este sentido, cuando la comunidad lingüística tenga los fonemas o sonidos parecidos en francés, empleará los de esta lengua, y cuando no los tenga, los inventará empleando para ello los números. Los fonemas faringalizados(9) del árabe serán escritos con

(6) Las páginas webs a las que hemos acudido son: www.wladbladi.com/fo-rum/, http://www.moroccanmp3.com/modules.php?name=Forums y http://www.bladi.net/forum/ principalmente y a los textos grabados de algunas conversaciones tenidas a través del *messenger* que algunos amigos marroquíes nos han pasado y a quienes agradecemos por ello.

(7) Que Ruiz et al. (2001: 32-33. *Alternança de codi*) definen así: *Estratègia de comunicació consistent a fer alternar elements de dues o més llengües o varietats lingüístiques.*

(8) Sobre la fonética y la fonología del árabe marroquí, cf. Aguadé 2003; y para el francés, cf. Yllera 1991.

(9) Sobre este concepto, conviene traer a colación lo dicho por Al-Ani en relación a las consonantes enfáticas (*Encyclopedia*, vol. III, pp. 599-600): *Several terms have been used to refer to these consonants, the most common being velarized, pharyngealized, retracted*

sus correspondientes no faringalizadas de la grafía latina y, raramente, con la mayúscula correspondiente. En cuanto a los números, se busca la semejanza visual de éstos con las letras del alfabeto árabe, ya que no pueden equipararse a sus correspondientes grafemas franceses. Pero también, como veremos, hay fonemas que serán transcritos mediante unos convencionalismos ya empleados por la administración francesa en la época del Protectorado y que la marroquí sigue empleando hoy en día.

En el cuadro siguiente, presentamos los números y las letras árabes que representan. Podemos observar la semejanza entre ellos, sea en la misma posición, mirando la letra árabe en un espejo o girándola 180º[10].

2	ء	3	ع
7	ح	9 / 6	ق
8	ﻫ		

En los ejemplos siguientes, no hemos incluido aquellas consonantes que tienen su correspondiente en la grafía latina, a excepción de *s*. Y para las faringalizadas, sólo *ḍ*, *ṣ* y *ṭ* en los casos en los que no son variantes, es decir, no aparecen por contaminación con otras al interior de la palabra. Éstas se escriben igual que sus correspondientes no faringalizadas, pero aún así, el miembro de la comunidad lingüística marroquí entiende perfectamente que se trata de una u otra.

a) *ḍ* (oclusiva dental sonora faringalizada):

- >d<: hdarti (*hḍəṛti*) "tu has hablado", inoudou (*ynūḍu*) "ellos/as se

tongue root, and emphatic… Marginal emphatics may be found in most Arabic dialects. Their occurrence, number, and spreading depend, to a varying degree, on the social levels of speaking and the geographical region. The following marginal emphatics are the most common: /ḅ, ṃ, ṛ, ḷ/". Heath (2002: 149 y ss.) emplea *pharyngealized*, Harrell (1962: 8 y 9) *emphatic* y en el *Manual de Dialectología Árabe* siempre "velarizados". Respondemos así a quienes opinan que únicamente debe emplearse el término "velarizados" y justificamos nuestro empleo de "faringalizados".

(10) Benítez (2003: 160-161) señala lo mismo para los números 3, 9 y 7.

levantan”, dwer liha (*ḍŭwwəṛ līha*) “él la llamó por teléfono”.

- >D<: t9Dar (*təqḍəṛ*) “tú puedes”. Esta escritura es poco usual, se tiende más a escribir “t9dar”, incluso el mismo informante lo hace en otras ocasiones.

b) *ṭ* (oclusiva dental sorda faringalizada):

- >t<: lwatanya (*l-wăṭănĭyya*) “la nacional (adj.)”, lli bgha ytalab (*lli bġa yəṭḷəb*) “quien quiera pedir”, kansiftou (*kā-nsīfṭu*) “nosotros solemos enviar”.

c) *s* (sibilante alveolar sorda)

- >ss<: youssama (*yusamma*) “se llama”, galess (*gāləs*) “sentado”, wassila (*wăsīla*) “medio”, moussalssalat (*mŭsălsălāt*) “series televisivas”, kifach kay7ss? (*kīfāš kā-yḥəss*?) “¿cómo se siente?”. Lo que nos interesa destacar con estos ejemplos es la escritura “ss” para *s* que reproduce la manera francesa de reflejar el carácter sordo de este fonema.

d) *ṣ* (sibilante alveolar sorda faringalizada):

- >ss<: bilmissria (*bi l-məṣrĭyya*) “en (árabe) egipcio”, chakhssia (*šăxṣĭyya*) “personal” (adj.), rassou (*ṛāṣu*) “su cabeza”, bkhoussouss (*b xŭṣūṣ*) “respecto a”, wassila dyāl ttawassoul (*wăsīla dyāl ət-tăwāṣul*) “un medio de estar en contacto”, labssa (*lābsa*) “vestida”.

- >s<: chakhs (*šăxṣ*) “individuo”, lfos7a (*əl-fŏṣḥa*) “el árabe clásico”, baghi ntsa7eb m3ak (*bāġi nətṣāḥəb mʕāk*) “quiero ser tu amigo”, ghir sber (*ġīr ṣbəṛ*) “sólo ten paciencia”, sehd (*ṣəhḍ*) “calor intenso”.

e) *š* (fricativa prepalatal sorda):

- >ch<: ¿achnu ra2ycom? (*¿šnu ṛāʔykŭm*?) “¿cuál es vuestra opinión?”, machi hada (*māši hāda*) “no es esto”, kanchoufha (*kā-nšūfha*) “yo suelo verla”, dakchi (*dāk š-ši*) “aquello”.
- >sh<: bash (*bāš*) “para, con el fin de”.

f) *ž* (fricativa prepalatal sonora):

- >j<: rje3 (*ṛžəʕ*) “él volvió”, naj7a (*nāžḥa*) “que tiene éxito”, lahja (*ləhža*)

“dialecto”, majmou3a (*məžmūʕa*) “grupo”, njawbk b ah wla la (*nžāwbək b āh ūla la*) “te responderé con un sí o con un no), 3jbtini (*ʕžəbtīni*) “tú me has gustado”.
- >ss<: kay3assbouni (*kā-yʕəžbūni*) “me gustan”. Ésta grafía y la siguiente no son muy corrientes.
- >s<: hna mamt3sbinch (*ḥna ma mətʕəžžbīn š*) “nosotros no estamos sorprendidos”, ma ghays3abch 3lih (*ma ġa yəžʕəb š ʕlīh*) “no le gustará”).

g) *q* (oclusiva velar sorda):
- >9<: mataf9ine (*məttāfqīn*) “que están de acuerdo”, ta9afeya (*tăqāfĭyya*) “cultura”, mab9ach ya3ref yahder (*ma bqa š yəʕrəf yəhḍəṛ*) “ya no sabe hablar”, 7a99houm (*ḥəqqhŭm*) “su derecho (de ellos)”.
- >6<: bou6az6az (*bū-qəzqāz*) “que corretea”. Esta forma es poco usual.
- >k<: kalolia (*qālu lĭyya*) “ellos me han dicho”, kafass (*qfəṣ*) “jaula”, atbka tama bazaf (*a təbqa təmma bəzzāf*?) “¿te quedarás allí mucho?”, madkouka (*mədqūqa*) “machacada”, nta wktach atji (*nta*, ¿*wəqtāš a dži*?) “tú, ¿cuándo vendrás?”.

h) *x* (fricativa velar sorda):
- >kh<: chakhssia (*šăxṣiyya*) “personal (adj.)”, wakha (*wāxxa*) “sí, aunque”, khouk (*xūk*) “tu hermano”, wlaw kaykhrjo (*wəllāw kā-yxəržu*) “ellos empezaron a salir”. Esta forma se corresponde con la empleada durante el Protectorado francés y actualmente en la Administración para transcribir con caracteres latinos los nombres, por ejemplo.

i) *ġ* (fricativa velar sonora):
- >r<: mrarba (*mġāṛba*) “marroquíes”, rir (*ġīr*) “sólo”, lloura (*əl-lŭġa*) “la lengua”, chhal radi tabka tama (*šḥāl ġādi təbqa təmma*?) “¿cuánto se quedarás allí?”, dria (*dəġya*) “rápido”. Esta grafía no se diferencia de la vibrante.
- >gh<: logha (*lŭġa*) “lengua”, 7na kamgharba (*ḥna ka mġārba*) “nosotros como marroquíes”, bghina (*bġīna*) “hemos querido”. Véase lo dicho para la transcripción de *x* que coincide con esta forma.

- <g>: lmgarba (*əl-mġārba*) “los marroquíes”. Esta forma es poco usual.

j) *ḥ* (fricativa faringal sorda)

- >7<: chi wa7ed (*ši wāḥəd*) “uno”, likayda7kouni (*lli kā-yḍəḥkūni*) “quienes se rían de mí”, la79ach (*ʕla ḥəqqāš*) “porque”, b7al (*bḥāl*) “como”.
- >h<: hna (*ḥna*) “nosotros/as”, wahda (*wəḥda*) “una”, hit (*ḥīt*) “ya que”. Es menos corriente que la anterior.

k) *ʕ* (fricativa faringal sonora):

- >3<: choufou houma ba3da ma kayhadro rir bi lahjathoum (*šūfu hūma bəʕda ma kā-yhəḍṛu ġīr bi ləhžāthum*) “miradlos entonces, sólo hablan en sus dialectos”, kayrje3 (*kā-yəṛžəʕ*) “él suele volver”, m3ak (*mʕāk*) “contigo”, tb3ha (*tbəʕha*) “él la siguió”, n3tek (*nəʕṭīk*) “yo te daré”.
- >aa<: maaalék dayr l rassek (*ma ʕlīk dāyr l ṛāṣək*) “qué te importa a ti”. Esta forma es poco usual.

l) *h* (fricativa glotal):

- >h<: makayfahmouch (*ma kā-yfəhmu š*) “ellos no suelen entender”. Ésta es la forma más corriente.
- >8<: la8ja (*ləhža*) “dialecto”, asl8a (*āṣəlha*) “su origen”, 8adi (*hādi*) “ésta”, 8ya (*hĭyya*) “ella”. Es una forma poco usual.

m) *ʔ* (oclusiva glotal sorda):

- >2<: ra2ycom (*rāʔykŭm*) “vuestra opinión”, ta2tirat (*tăʔṯīrāt*) “influencias”, lmass2ala (*əl-məsʔāla*) “la cuestión”, fou2ad (*Fŭʔād*) “Fuad”. Este fonema ha desaparecido en árabe marroquí, sólo lo encontramos en préstamos religiosos o procedentes de la jurisprudencia. Su presencia aquí se debe al uso de la lengua estándar o moderna.

n) *w* (semiconsonante bilabial):

- >w<: bghaw (*bġāw*) “ellos han querido”, yt7awrou (*yətḥāwru*) “ellos/as dialogan”, mjowja (*mžəwwža*) “casada”, wslna (*wṣəlna*) “hemos llegado”, ibniw (*yəbnīw*) “ellos/as construyen”.

o) *y* (semiconsonante prepalatal):

- >y<: chouia (*šwiyya*) “un poco”, ghatbday (*ġa təbdāy*) “tú empezarás (f.)”, khay (*xāy*) “mi hermano”.

1.1.1. Las reduplicaciones no se indican en muchos casos. Ejemplos: li (*lli*, *əlli*) “que”, mataf9ine (*məttāfqīn*) “que están de acuerdo”; ola (*wŭlla*) “o, o bien”, en la que encontramos la vocal *o* y no *ou*, ya que, bajo nuestro punto de vista, las laterales están faringalizadas, lo que provoca una apertura de la vocal hacia *o*, como en logha (*lŭġa*) “lengua”, lo cual el internauta refleja, probablemente de forma inconsciente, cuando escribe. Otros ejemplos de reduplicación son: khas ikoun (*xəṣṣ ykūn*) “tiene que ser”, kanfeker (*kā-nfəkkəṛ*) “yo estoy pensando”, dakchi (*dāk š-ši*) “eso”, nari chhal kdba (*nāri šḥāl kəddāba*) “¡anda que no es mentirosa!”, lhej (*əl-ḥəžž*) “la Peregrinación a la Meca”, yalah (*yāḷḷāh*) “vamos”, kadewez 40 ans (*ka-ddəwwəz 40 ans*) “ella suele pasar cuarenta años”, garo (*gāṛṛo*) “cigarrillo”, mera mera (*məṛṛa məṛṛa*) “de vez en cuando”, chghadi dir (*š ġādi ddīr*?) “¿qué vas a hacer?”, bezaf (*bəzzāf*) “mucho”.

Algunos ejemplos en los que sí se señalan son: ma ghanttafa9ch (*ma ġa nəttāfəq š*) “no me pondré de acuerdo”, 7atta / 7tta (*ḥətta*) “hasta”, ghayfarr9ou (*ġa yfərrqu*) “ellos dividirán”, koullchi (*kŭll ši*) “todo”, kaywa77adha (*kā-ywəḥḥdha*) “él la suele unificar”, wlla kayttekteb (*wəlla kā-yəttəktəb*) “pasó a escribirse”, ittssal (*ʔittiṣāl*) “comunicación”. Y algún caso se reduplica como manera de enfatizar. Ejemplos: w houma lla! (*u hūma la!*) “¡y ellos no!”.

1.1.2. Hemos encontrado asimilación en dianna (*dyānna*) “nuestra” (*nn* < *ln*)[(11)]; no es el caso en tji 3əndi (*dži ʕəndi*) “ven a mi casa”, pero entendemos que se trata de *dž* < *tž*[(12)], ya que el internauta escribe siempre la preformativa t- para 2ª persona.

1.2. Vocalismo

1.2.2. Las vocales empleadas son “a, e, i, o, u”, que pueden representar tanto breves como largas[(13)]. Aunque las vocales largas no se señalan[(14)], en algún caso

(11) Se trata de una asimilación muy frecuente en árabe marroquí (cf. Heath, *Jewish*, p. 171).

(12) Cf. Cantineau, *Cours*, p. 34.

(13) Acerca del vocalismo en árabe marroquí, cf. Aguadé 2008: 290-292, quien habla de tres sistemas vocálicos: el primero, “el más extendido, tanto en dialectos hilalíes como prehilalíes”, y que es la base del árabe marroquí estándar, se basa en tres vocales largas (*ā*, *ī* y

sí que se hace. Ejemplos: dyaal chi wahed (*dyāl ši wāḥəd*) “de uno”, bzaaf (*bəzzāf*) “mucho”.

1.2.3. La vocal [ŭ], breve, cerrada y posterior, se escribe “ou”. Ejemplos: ykoun (*ykūn*) “él es”, 3andou (*ʕəndu*) “él tiene”, idirou (*ydīru*) “ellos hacen”, oulli (*u lli*) “y lo que”, zoufri (*zūfri*) “obrero”. Y también “o”, antes o después de los fonemas faringalizados, las velares *q*, *x* y *ġ*, las glotales *h* y *ʔ* y las faringales *ḥ* y *ʕ*, indicando con ello que su pronunciación es más abierta. Ejemplos: 9ol (*qūl*) “di” logha (*lūġa*) “lengua”, lihom (*līhŭm*) “para ellos/as”, howa (*hŭwwa*) “él”, kanfhmohom (*kā-nfəhmūhŭm*) “nosotros solemos entenderlos” kankhl9o (*kā-nxəlqu*) “nosotros solemos crear”, lfos7a (*əl-fŏṣḥa*) “el árabe clásico”, mo7arabat l oumiya (*mŭḥārăbāt əl-ʔŭmmiyya*) “la lucha contra el analfabetismo”, n9olo (*nqūl lu*) “yo le digo”, toro9 (*ṭŭṛŭq*) “caminos, métodos”, 7ob (*ḥŭbb*) “amor”, dial mo (*dyāl əṃṃu*) “de su madre”. Aunque, a veces, esta regla no se cumple. Ejemplos: mochkil (*mŭškīl*) “problema”, lmawdou3 (*əl-mawḍūʕ*) “el tema”, kandoun (*kā-nḍŭnn*) “opino (que)”, loughat (*lŭġāt*) “lenguas”, kā-ydozo (*kā-ydūzu*) “ellos pasan”, b floso (*b flūsu*) “con su dinero”, matanchofch (*ma tā-nšūf š*) “no veo”, khizo (*xīzzu*) “zanahoria”, ikono zwinin (*ykūnu zwīnīn*) “son bonitos”.

1.2.4. En general, se tiende a economizar vocales. Ejemplos: hahia nmrti (*ha hĭyya nmərti*) “aquí está mi número (de teléfono)”, blil 3iyt lia (*b əl-līl ʕəyyət lĭyya*) “por la noche llámame”, ana baghi ntzwj bik (*āna bāġi nətzəwwəž bīk*) “yo quiero casarme contigo”, mr7ba (*məṛḥăba*) “bienvenido”, mwsws (*mwəswəs*) “que susurra”, thdar (*təhḍəṛ*) “tú hablas”, blmissriya (*b əl-məṣrĭyya*) “en árabe egipcio”, kayfhamha (*kā-yəfhəmha*) “él suele entenderla”, mlli (*məlli*) “cuando”, blli (*bəlli*) “que (completivo)”.

ū) y dos breves (*ə* y *u*). El segundo aparecen en dialectos hilalíes del noreste de Marruecos y está basado en las mismas vocales largas y en tres breves (*a*, *ə* y *u*). Y el tercero se corresponde con el del *ḥassānĭyya*, que se habla en el el Sáhara marroquí, Mauritania y suroeste argelino, el cual está formado por tres vocales largas (*ā*, *ī* y *ū*) y dos subgrupos en las breves (*a*, *i* y *u* en sílabas abiertas y *ə* y *a* en sílabas cerradas). Sobre este último, cf. Ould Mohamed 2008: 317-319.

(14) La distinción entre breves y largas en sílaba cerrada es menos evidente en los dialectos del norte. Véase al respecto Heath 2002: 188-192. Ningún marroquí, ni de la zona norte ni del centro, supo decirme si sentía la diferencia entre algunos pares mínimos como *ṣbəḥ* - *ṣbāḥ* “amaneció - mañana” o *xəmsa* - *xāmsa* “cinco - quinta”.

1.2.5. Uno de los rasgos del vocalismo marroquí que lo definen especialmente es la imposibilidad de que una vocal breve aparezca en sílaba abierta(15). En árabe clásico sí aparecen vocales breves en sílaba abierta. Estas particularidades de la sílaba quedan reflejadas en la escritura de los internautas, aunque en algunos casos se haya optado por no poner la vocal. Ejemplos: thdar (*təhḍəṛ*) “tú hablas”, mataf9ine (*məttāfqīn*) “que están de acuerdo” (en este último caso, no se señala la reduplicación. Cf. § 1.1.1.), lahja (*ləhža*) “dialecto” (también “lahaja” (*lăhăğa*) en árabe clásico), ta9afeya (*tăqāfīyya*) “cultural”, na3tik (*nəʕṭīk*) “yo te doy”. Hay casos raros en los que sí aparece una vocal breve en sílaba abierta. Ejemplo: mani (*mni*) “cuando” (conj.).

1.3. Rasgos morfológicos

1.3.1. Nominales

1.3.1.1. El plural sano *-īn* se escribe “ine”(16): mataf9ine (*məttāfqīn*) “que están de acuerdo”, l2akharine (*l-ʔəxārīn*) “los otros/as”, ki dayrine dar (*ki dāyrīn (f) əd-dār*? “¿cómo están en casa?”.

1.3.1.2. Los números se suelen poner en cifras. Ejemplos: kayamchi 2 ans wela 3 ans (*kā-yəmši 2 ans wəlla 3 ans*) “él suele ir dos o tres años”, jaw 3 dyal nass (*žāw tlāta dyāl en-nās* “vinieron tres personas”, lkit 2 b7al b7al (*lqīt žūž bḥāl bḥāl*) “encontré dos iguales”. En algunos casos, hemos encontrado el número “1” para el artículo indeterminado *wāḥd əl-*(17). Ejemplos: 1 nhar 9aliha (*wāḥd ən-nhāṛ qāl līha*) “un día él le dijo (a ella)”.

1.3.1.3. La *nisba* se escribe con la terminación “ey” o “iy”(18). Ejemplos: 3arbeya (*ʕarbĭyya*) “árabe”, ta9afeya (*tăqāfīyya*) “cultural”, chwiya (*šwĭyya*) “un poco”, maghribiya (*məġrībĭyya*) “marroquí”.

1.3.1.4. El artículo determinado(19) no suele escribirse cuando la primera letra de la palabra es solar. Ejemplos: darija lmaghribiya (*əd-dārīža l-məġrībĭyya*) “el dialecto marroquí”, l2ich3a3 tta9afi (*l-ʔīšāʕ t-tăqăfi*) “la proyección cultural”, llogha lmaghribiya (*əl-lūġa l-məġrībĭyya*) “la lengua marroquí”, bsah (*b əṣ-*

(15) Sobre esto, cf. Moscoso 2004: XX.
(16) En relación con este tipo de plural externo, cf. Harrell 1962: 101-105 y Moscoso 2004: 126.
(17) Sobre el artículo indeterminado, cf. Harrell 1962: 147 y Moscoso 2004: 141.
(18) Acerca de esto, cf. Harrell 1962: 67-78 y Moscoso 2004: 131.
(19) Sobre el artículo determinado, cf. Harrell 1962: 146-147 y Moscoso 2004: 138-141.

ṣəḥḥ) “de verdad”, 9alat lpharmacien (*qālət l əl-farmasyān*) “ella le dijo al farmacéutico”, lmerra jayya (*əl-məṛṛa ž-žāya*) “la próxima vez”, lkhadma (*əl-xədma*) “el trabajo”.

1.3.1.5. El adjetivo demostrativo de cercanía aparece bajo la forma “had l-”(20) o sin el artículo en los contextos señalados en el párrafo anterior. Ejemplos: had le code (*hād le-kōd^{e}*) “este código”, had lfikra (*hād əl-fīkra*) “esta idea”, a ki dayer a had rajel (*ki dāyər a hād əṛ-ṛāžəl*?) “¿cómo estás hombre (lit.: este hombre)?. En otros casos si aparece el artículo. Ejemplos: hahna fhad leblad (*ha hna f hād lə-blād*) “aquí estoy en este país”, had lhdra (*hād əl-həḍṛa*) “esta conversación”.

1.3.1.6. Entre las preposiciones, destacamos *b* “con, en, por (instrumento)” y *f* “en” que se escriben “bi” y “fi” respectivamente, unidas a la palabra siguiente o de forma aislada. Ejemplos: bi lahajat okhra (*bi lăhăžāt ŏxra* “en otras lenguas”, que en un registro puramente dialectal sería *b ləhžāt ŏxrīn*), tjewejti b la fille (*tžəwwəžti b* la fille) “te has casado con la hija”, njawbk b ah wla la (*nžāwbək b āh ūla la*) “te responderé con un sí o con un no”, bekher (*b xīr*) “bien”, hahna fhad leblad (*ha hna f hād lə-blād*) “aquí estoy en este país”.

1.3.1.7. Las partículas negativas *ma* --- *š*/*ši* se unen al verbo que se niega(21). Ejemplos: mab9ach ya3ref yahder (*ma bqa š yəʕrəf yəhḍəṛ*) “ya no sabe hablar”, hna mamt3sbinch (*ḥna ma mətʕəžžbīn š*) “nosotros no estamos sorprendidos”, makayfahmouch (*ma kā-yfəhmu š*) “ellos no suelen entender”, rah masmithach (*ṛāh ma smiyytha š*) “su nombre no es”.

1.3.2. Verbales

1.3.2.1. Para el verbo(22), destacamos que la preformativa de la tercera persona masculina singular del imperfectivo se escribe en la mayoría de los casos con “y” y en el resto con “i”. Ejemplos: kayamchi (*ka-yəmši*) “él suele ir”, kayekdeb (*kā-yəkdəb*) “él suele mentir”, makaye9derch (*ma kā-yəqdəṛ ši*) “él no puede”, ikoun (*ykūn*) “él es/está”.

(20) Con respecto al adjetivo demostrativo de cercanía, cf. Harrell 1962: 147 y Moscoso 2004: 18.

(21) Acerca de la negación en árabe marroquí y otros dialectos del Magreb y bereber, cf. Chaker / Caubet. 1996.

(22) En relación al verbo en árabe marroquí y en el resto de dialectos del Magreb, cf. Marçais, *Esquisse*, pp. 36-38.

1.3.2.2. El sufijo de la tercera persona femenina singular del perfectivo es *-t* o *-ət*. Ejemplos: bant lih (*bānət līh*) "se le apareció (ella a él)", jat (*žāt*) "ella vino", 3achet (*ʕāšət*) "ella vivió", 9alat (*qālət*) "ella dijo".

1.3.2.3. En un trabajo anterior, hicimos un estudio sobre préstamos del francés al árabe marroquí en internet y en la informática en el que constatamos que los verbos de la lengua prestataria se incorporaban a la lengua receptora adaptándolos a la conjugación de los verbos defectivos(23). Ejemplos: iwa matghberch tconecta (*īwa ma təġbər š tkōnektā*) "venga, no desaparezcas, sigue conectándote (lit.: venga, no desaparezcas te conectas)", mnin tconnecta (*mnīn tkŏnnĕkta*) "¿desde dónde te conectas?", hana ancharjiha (*ha āna a nšăržīha*) "yo la recargaré"), kankomondi biha f un restaurant (*kā-nkōmŏndi bīha f* un restaurant) "yo suelo pedir en ella (la lengua francesa) en un restaurante", makaynch fina lli ghadi yreprochi chi 7aja (*ma kāyn š fīna lli ġādi yrēprōšī ši ḥāža*) "no hay entre nosotros quien vaya a reprochar algo".

1.3.2.4. El preverbio *kā-* se escribe siempre unido al verbo, sin guión y sin indicar la vocal larga(24). Ejemplos: kaymchiw (*kā-yəmšīw*) "ellos suelen ir", makayfehmekch (*ma kā-yfəhmək š*) "él no suele entender", katl9a (*kā-təlqa*) "sueles encontrar", katlob (*kā-təṭḷŏḅ*) "tú sueles pedir". También con la forma "k". Ejemplos: b9a kichof fiya o kichof fiha (*bqa kā-yšūf fīyya w kā-yšūf fīha*) "se quedó mirándome y mirándola a ella", hadk el-wald kib9a fiya (*hādāk əl-wəld k-yəbqa fīyya*) "ese chico me da pena".

13.2.5. La partícula de futuro tiene la forma "gha" en la mayoría de los casos y va unida al verbo(25). Ejemplos: ghatnaf3akch (*ġa tnəfʕək š*) "te será útil", ghatbday (*ġa təbdāy*) "tú empezarás (f.)", ma ghays3abch 3lih (*ma ġa yəžʕəb š ʕlīh*) "no le gustará". También hemos encontrado ghadi (*ġādi*). Ejemplos: ghadi yreprochi chi 7aja (*ġādi yrəprōšī ši ḥāža*) "él reprochará algo", ana ghadi nseftlik un mail avant (*āna ġādi nṣīfəṭ līk* un mail avant) "yo te mandaré un correo antes".

(23) Véase al respecto Moscoso 2005.
(24) Sobre esto, cf. Aguadé 1996.
(25) Acerca de las partículas de futuro, cf. Vicente 2005.

1.4. Ejemplos de alternancia de códigos[26]

- kay9dar 7atta ytkallam biha galess m3a majmou3a dyal lmissriyine qui parle correctement l'arabe et anglais (*kā-yqḍəṛ ḥətta yətkəlləm bīha gāles mʕa məžmūʕa dyāl əl-mĭṣrĭyyīn* qui parle correctement l'arab et anglais) "él puede incluso hablar con ella (se refiere al árabe egipcio) sentado con un grupo de egipcios que hablan correctamente el árabe y el inglés".
- na3tik exemple dyal llahja lmissriya (*nəʕṭīk* exemple *dyāl əl-ləhža l-mĭṣrĭyya*) "te daré un ejemplo del dialecto egipcio".
- rah khasna nwa9fou ba3da 3and la definition dyal un dialecte est une langue (*ṛāh xəṣṣna nwəqfu bəʕda ʕənd* la definition *dyāl* un dialecte est une langue) "tenemos que pararnos ya en la definición de "un dialecto es una lengua".
- awla kayekdeb juste pcq baghi yewssel lchi haja (*āwla kā-yəkdeb* juste parce que *bāġi ywəssəl ši ḥāža* "o bien miente sólo porque quiere preguntar algo".
- makaye9derch y3ich f lwa9e3 li houwa fihe dc kayet3emed yekhle9 wahed 3alam dyalou khass bihe (*ma kā-yəqḍəṛ š yʕīš f əl-wāqəʕ lli hŭwwa fīh* donc *kā-ytʕəmməd yəxləq wāḥd əl-ʕāləm dyālu xāṣṣ bīh*) "no puede vivir en la realidad en la que está, entonces, se propone crear un mundo hecho para él".
- ġīr na3ref la date exacte (*ġīr nəʕrəf* la date exacte) "sólo sé el día exacto".
- nakhed le billet é je tenvoie un Mail (*nāxəd* le billet et je t'envoie un mail) "cogeré el billete y te mando un correo".
- tjewejti b la fille li jat m3ak (*tžəwwəžti b* la fille *lli žāt mʕāk*) "te has casado con la chica que ha venido contigo".
- bayna 3liha sympa (*bāyna ʕlīha* sympa) "ella parece simpática a primera vista".
- ana ghadi nseftlik un mail avant (*āna ġādi nṣīfəṭ* un mail avant) "yo te mandaré un correo antes".

1.5. Expresiones

Recogemos en este apartado algunas formas curiosas de escribir expresiones corrientes. Ejemplos: wllaw3lam (*wa aḷḷahu ʕāləm*) "y Dios sabe", lol, lool (expresa sonrisa), nchallah (*īn ša aḷḷāh*) "si Dios quiere", ncha3llah (*īn šāʕ aḷḷāh*) "si Dios quiere", lahihefdekakhay (*aḷḷāh yḥəfḍək a xāy*) "que Dios te guarde, hermano mío".

(26) Sobre esto, cf. Boumans 1998.

BIBLIOGRAFÍA

AGUADÉ, J. 1996. "Notas acerca de los preverbios del imperfectivo en árabe dialectal magrebí". En: *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 1, pp.197-213.

AGUADÉ, Jordi. 2003. "Estudio descriptivo y comparativo de los fonemas del árabe dialectal marroquí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7, pp. 59-109.

AGUADÉ, J. 2008. "Árabe marroquí (Casablanca)". En: *Manual de dialectología*, pp. 281-310.

AL-ANI, S. H. 2008. "Phonetics". En: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. III. Leiden – Boston, Brill, pp. 593-603.

BENÍTEZ, M. 2007. "Transcripción al árabe marroquí de mensajes de teléfono móvil". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7, pp. 153-163.

BOUMANS, L. 1998. *The Syntax of Codeswitching. Analysing Moroccan Arabic/Dutch Conversation*. Tilburg, University Press.

CANTINEAU, J. 1960. *Cours de phonétique arabe.* (*Suivi de notions générales de phonétique et phonologie*). Paris, Librairie C. Klincksieck.

CHAKER, S. / CAUBET, D. 1996. *La négation en berbère et en arabe maghrébin*. Paris, L'Harmattan.

HARRELL, R. S. 1962. *A short reference grammar of Moroccan Arabic.* Washington D. C., Georgetown University Press.

HEATH, J. (2002). *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*. London - New York, RoutledgeCurzon.

LÁZARO CARRETER, F. 1990. *Diccionario de términos filológicos*. Madrid, Gredos.

Manual de dialectología árabe. Federico Corriente y Ángeles Vicente, eds. En: *Estudios Árabes e Islámicos. Estudios de Dialectología Árabe* 1. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008.

MARÇAIS, Ph. 1977. *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. En: *Langues d'Amérique et d'Orient*. Paris, Maisonneuve

MOSCOSO GARCÍA, F. 2002-2003. "Situación lingüística en Marruecos: árabe marroquí, bereber, árabe estándar, lenguas europeas". En: *Al-Andalus-Magreb* 10, pp. 167-186.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2004. *Esbozo gramatical del árabe marroquí*. En:

Escuela de Traductores de Toledo 12. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2005. “Préstamos del francés al árabe marroquí en internet y en la informática”. En: *al-Andalus-Magreb* 12 (2005), pp. 85-103.

MOUSTAOUI SRHIR, A. 2007. “Minorización, desigualdad y política lingüística en Marruecos”. En: *al-Andalus-Magreb* 14, pp. 117-137.

MOLLÀ, T. 2002. *Manual de Sociolingüística*. Alzira, Ediciones Bromera.

OULD MOHAMED BABA, A. S. 2008. “Árabe *ḥassāniyya* de Mauritania”. En: *Manual de Dialectología,* pp. 311-351.

RUIZ I SAN PASCUAL, F. / SANZ I REBELLES, R. /SOLÉ I CAMARDONS, J. 2001. *Diccionari de Sociolingüística*. Barcelona, Enciclopèdia Catalana.

VICENTE, A. 2005. “Las partículas de futuro inmediato en los dialectos neoárabes”. En: *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario.* En: *Estudio Árabes e Islámicos*. Ed. Jordi Aguadé, Ángeles Vicente y Leila Abu-Shams. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 535-547.

YLLERA, A. 1991. *Fonética y Fonología francesas.* Madrid, UNED.

الرسالة الهزلية : قراءة في الوجه الآخر لابن زيدون

أدي ولد آدب *
(جامعة محمد الخامس – الرباط)

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 227-248

Resumen: “La epístola cómica: una lectura de la otra cara de Ibn Zaydūn”. Este artículo ofrece una lectura que busca acercarse a la figura de Ibn Zaydūn desde un ángulo distinto, centrándose en un aspecto poco conocido de su personalidad, mostrando que la prosa de Ibn Zaydūn no es menos creativa que su poesía, y que su vertiente cómica no es menos importante que su vertiente seria.
Se ha elegido la “Epístola cómica” para el análisis y comentario de este estudio por ser una obra de creación literaria escrita en un estado de ánimo efervescente, lo que le infunde el calor de la experiencia verídica, pero sin llegar a dinamitar la trama de una estructura artística muy bien controlada. Armonizar ambos elementos, la pulsión personal y el armazón artístico, se presenta aquí como una de las claves de la creación literaria, además de todos los aspectos literarios cuyo análisis se ha procurado explotar en consonancia con el fondo del asunto y en armonía con el tipo de aproximación elegida en este trabajo.

Palabras clave: Literatura árabe andalusí; Ibn Zaydūn; literatura cómica y humorística.

Abstract: “The comic epistle: a reading of the other side of Ibn Zaydūn”. In this article a new reading is offered of the personality of Ibn Zaydūn from a different angle, focusing in a poorly side of the poet, showing that Ibn Zaydūn’s prose is not less creative than his poetry, and that his comic side is not less important than his serious side.
“The comic epistle” was chosen to this analysis and commentary as it is a literary work written amidst an anxious state of humour, providing the warm of the trustful experience, without devastating the artistic structure of the story, very well composed. Harmonising both elements, namely, the personal feelings and the artistic structure is viewed here as one of the secrets for the

* E-mail: adbba@maktoob.com

literary creation, in addition to all literary aspects analysed in accordance with the theme and the approach taken by this article.

Key words: Andalusi Arabic literature. Ibn Zaydūn. Comic literature.

ملخص البحث: تقدم في هذه المقالة قراءة تسعى إلى مقاربة ابن زيدون من زاوية مختلفة، تركز على الوجه غير المتداول من شخصيته، لتبرهن على أن ابن زيدون الناثر ليس أقل إبداعا من ابن زيدون الشاعر، وأن ابن زيدون الساخر ليس أقل شأنا من ابن زيدون الجاد.

وقد اخترت رسالته الهزلية موضوعا لهذه المقاربة، تحليلا وتأويلا، باعتبارها عملا إبداعيا كتب في مناخ نفسي محتدم الانفعال، مما أضفى عليها حرارة التجربة الصادقة دون أن يفجر تيار الانفعال الجياش داخلها حبكة البناء الفني التي تحكم، والتوفيق بين هذا وذلك أحد أسرار الإبداع هنا، إضافة إلى ما رصدته في النص من ظواهر فنية، حاولت استغلالها بشكل مختلف، يخدم الموضوع، وينسجم مع روح المقاربة.

كلمات مفاتيح: الأدب الأندلسي العربي، ابن زيدون، الأدب الساخر.

مقدمة

أنطلق –في البداية– من أنني أفهم العرض والبحث على أنهما تقديم للمجهول بدل المعلوم، وتجاوز للحاصل إلى تحصيل ما ليس حاصلا، ومن هنا فإنني أعتبر أي نص، أو كتاب بناء مستقلا. وإذا كان الكسلاء يرغبون في دخول البيوت من أبوابها حسب منطوق الشرع، فإنني أعتقد أن كنوز البيوت وذخائرها لها سراديب وأبواب سرية، ومن هنا فإن من دخل من الأبواب العادية لا يصل إلا إلى الأشياء العادية، ومادامت النصوص بنيات غير بريئة، فإنه يكون من المشروع أن نتلصص على أبوابها السرية، لنكتشف ذخائر كنوزها المضنون بها على غير أهلها، حتى يكون لكلمة البحث معناها، وتكون جديرة بالوقت والمداد المهدورين في سبيلها.

وتأسيسا على هذا المرتكز، فإنني لن أضيع وقتي ووقت القارئ الثمين في سرد البديهيات المجترة والمعروفة والمألوفة عن ابن زيدون، ورسالته، وإنما سأنتقي من جوانب شخصيته ما يخدمني توظيفه في استكناه الرسالة، كما أنني سأتجافى عما ركزت عليه دراسات الرسالة الهزلية وشروحها، حيث استغرقت طاقاتها في

شرح الإحالات التاريخية والثقافية في الرسالة، ولم تتجرأ على مواجهة النص ذاته، واقتحام حرمه الداخلي، ومحاولة إعادة بنائه، وفق رؤية تتحكم في النص ولا يتحكم فيها، كما سأحاول حسب الخطوات التالية:

ابن زيدون وعصره:

لعل شخصية ابن زيدون هي أغنى الشخصيات الأدبية في عصر الطوائف والدويلات، حيث مثل خلاصة لنتاج العصر الأموي في البيئة الأندلسية، وواكب تفاعلات نشأة الدويلات وتنافسها الثقافي، التي كادت تكون جمهوريات شعرية، حكامها ووزراؤها وكتابها وفقهاؤها وفلاسفتها شعراء، فكان الشعر يمثل قمة الهرم القيمي المتحكم في هذه الدويلات المبنى على: الشعر، السياسة، الفروسية، الترف.

أبعاد شخصية ابن زيدون:

يقول عنه جودة الركابي: " يصفه من ترجموا له بأنه كثير الميل لعلوم العرب وفنون اللغة، فحفظ كثيرا من آثار الأدباء وأخبارهم، وأمثال الشعراء وحوادثهم، ومسائل اللغة... وكانت له ثقافة فلسفية".[1]

"وهو ابن أسرة اشتهرت بالفقه ونعمت بالثراء، ولد بقرطبة 359 واهتم به أبوه"[2]، ويقول جودة الركابي: إننا "نستطيع أن نقول إن ابن زيدون مثل قرطبة في شخصيته أحسن تمثيل، فقد وصفته المصادر التاريخية بأنه خفيف الروح، كثير الدعابة، ميال إلى المجون، إلى جانب طموحه السياسي، لهذا فقد نال شهرة واسعة في مجالس قرطبة الأدبية والاجتماعية والسياسية "[3].

وتكتمل لمسات لوحة شخصيته التي يهمنا تركيبها بقول ابن بسام الذي "نوه أيضا بفتى الآداب وعمدة الظرف... ذي الأبوة النبيهة بقرطبة والوسامة والدراية، وحلاوة المنظوم والسلاطة، وقوة العارضة والافتنان في المعرفة... كان من أبناء وجوه الفقهاء بقرطبة.[4]

(1) د جودة الركابي، في الأدب الأندلسي، دار المعارف بمصر، 1970، ط. 3، ص. 165.

(2) د. شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف بمصر، ط. 10، ص. 439.

(3) د. جودة الركابي، مصدر سابق، ص. 166.

(4) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا/ تونس، 1975، القسم 1، المجلد 2، ص. 337.

ولعل هذه اللمسات كافية في توضيح عناصر مركبات شخصيته ثقافيا ونفسيا وأخلاقيا وسياسيا وإبداعيا وخلقيا، وكلها مواضيع مسيسة الصلة بالرسالة التي نحن بصدد دراستها، إلا أننا سنتدرج إلى ما هو أخص.

ابن زيدون الناثر لا الشاعر

في إطار تلك الشخصية الموسوعية، المتعددة التوجهات، سوف نركز هنا على ابن زيدون الأديب في جانبه الشعري والنثري، فقد ''فرع أدبه، وجاد شعره، وعلا شأنه، وانطلق لسانه، فذهب به العجب كل مذهب، وهون عنده كل مطلب... أما سعة ذرعه، وتدفق طبعه، وغزارة بيانه، ورقة حاشية لسانه، فالصبح الذي لا ينكر ولا يرد، والرمل الذي لا يحصر ولا يعد''.[5]

حتى أنه جلس ذات يوم لاستقبال المعزين ''فما سمع يجيب رجلا منهم بما أجاب به الآخر، لحضور جنانه، وسعة ميدانه''[6] .

وإذا كان مفهوم الأديب يشمل ملكتي الشعر والنثر فقد ''كان أبو الوليد صاحب منثور ومنظوم... وسع البيان نظما ونثرا، إلى أدب ليس للبحر تدفقه، ولا للبحر تألفه، وشعر ليس للسحر بيانه، ولا للنجوم اقترانه، وحظ من النثر غريب المباني شعر ي الألفاظ والمعاني''.[7]

وإذا كان ابن خلدون قد عقد الفصل الرابع والخمسين من مقدمته'' في أنه لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور معا إلا للأقل[8]، فإن ابن زيدون من ذلك الأقل المستثنى الذي اتفقت له الإجادة في فني المنظوم والمنثور معا، ولعل الجملة الأخيرة من مقتبس ابن بسام السابق، ترقى بنثره إلى أفق الشاعرية، في سبق ملحوظ لرواد قصيدة النثر المحدثين، ولعل هذا الحكم فيه رد على من يؤكد أن ''نظمه عند النقاد أجود من

(5) ابن بسام، مصدر سابق، ص. 338– 339.

(6) ابن بسام، ص. 339.

(7) نفسه، ص. 336.

(8) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، سنة 2000، ص. 488.

نثره''.[9]

وربما يكون هذا مسوغا لأن أتجاوز رأي النقاد حول ابن زيدون في شعره ونثره، لأستجلي رأي ابن زيدون ناقدا في ابن زيدون شاعرا وناثرا، حيث وجدته خلال رسائله يعقد مقارنة ومنافسة بين فنيه، جاعلا شعره في كل مرة يغار من نثره، فيتدخل بقصيدة، مما يوحي باستشعاره هو بأن شعره لا يكاد يتفوق على نثره، إن لم يكن العكس هو الصحيح، ويتجلى ذلك حين يقول في رسالة وجهها إلى مظفر الدولة أبي بكر ابن الأفطس: ''... ولما اطرد هذا النثر لحسن اتساقه، ولذ مساقه، هزت النظم أريحية جذب لها بعنانه، وعارضه بها في ميدانه، وأبت أن يتفرد النثر بلقاء الحاجب ومشافهته''.[10]

ويقول في رسالته الجدية إلى ابن جهور:

''ولما توالت غرر هذا النثر، واتسقت درره، فهز عطف غلوائه، وجر ذيل خيلائه، عارضه النظم مباهيا، بل كايده مداهيا، حين أشفق من أن يعطفك استعطافه، وتميل بنفسك ألطافه''.[11]

وإذا كانت هاتان الفقرتان قد ساقهما ابن زيدون تمهيدا للانتقال من النثر إلى الشعر في رسالتيه، فإن الموقف النقدي الموحي بتفضيل نثره على شعره غير خاف، لأن المعارَض غالبا يكون نموذجا للمعارِض، كما أن المشبه به عادة أقوى من المشبه، والمحسود أقوى من الحاسد، وتأسيسا على هذا وذاك أسوغ لنفسي أن أترك للدارسين التكالب على ابن زيدون الشاعر، وأركز هنا على ابن زيدون الناثر.

إبن زيدون الهازل لا ابن زيدون الجاد:

إن الازدواجية الملحوظة في شخصية ابن زيدون كانت وليدة ازدواجية عصره، وبيئته، بين الأدب والسياسة، والحرب والترف، وإذا كان ابن زيدون قد مثل كل ذلك من خلال ثنائية الشاعر الناثر، وأنا قد اخترته ناثرا، فإني سوف أستجلي ثنائية الجد والهزل، التي كانت تتقسم حياته الشخصية، وبيئته عموما، من

---

(9) ابن نباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، 1986، ص. 17.

(10) ابن بسام، ص. 399.

(11) ابن بسام، ص. 336.

خلال نثره وشعره، ولا شك أن خير ما يمثل نثره، هو رسائله التي بوأها ابن بسام الرتبة الأولى قبل شعره في عنوان الفصل الذي خصصه له، حيث قال: "فصل في.. وفصوص من رسائله وأشعاره".(12)

ثم يقول: وقد أخرجت من أشعاره... وأخباره... ورسائله التي أخرست ألسنة الحفل، واستوفت أمد المنطق الجزل، بما يسر الآداب ويصورها، ويستخف الألباب ويستطيرها"(13)، عاقدا بعد ذلك بابا فرعيا تحت عنوان" جملة من نثره مع ما ينخرط في سلك ذلك من شعره".(14)

إلى غير ذلك من الومضات التي توحي بتفضيل ابن بسام لنثر ابن زيدون على شعره، حيث يبوئه المركز، ويترك لشعره الهامش، مع ما يلامس ذلك من نزعة ابن بسام المنحازة إلى الكتاب على حساب الشعراء، وفق ما يلاحظ من خلال مقدمة ذخيرته.

ومهما يكن، فإن قمة رسائل ابن زيدون التي هي قمة نثره، هما رسالتاه المعروفتان بالهزلية والجدية، اللتان لاحظ جودة الركابي أنهما قويتا الصلة بحياته.

"فالرسالة الهزلية تتصل بحياته العاطفية وما اشتملت عليه من حب ومنافسة

والرسالة الجدية تتصل بحياته السياسية وما رافقها من سجن واستعطاف".(15)

وأنا هنا سوف اختار ابن زيدون الهازل على ابن زيدون الجاد، لأن لحظات الجد محكومة بقواعد وضوابط خارجية، فلا تسمح للكاتب بالصدق مع ذاته، خلافا للحظات الهزل، ولاسيما هذه اللحظة المدفوعة بعنوان الغيرة والحسد والتنافس على المحبوبة.

الإطار الأدبي للرسالة الهزلية:

يندرج هذا النص في جنس أدبي من أجناس النثر يسمى الرسائل، والتي قسمها الدارسون تقسيمات متعددة، إلى سياسة وأدبية، ونقدية، ودينية، وعلمية، واجتماعية، وسلطانية، وديوانية... ثم لخص بعضهم

(12) ابن بسام، ص. 336.

(13) نفسه، ص. 339.

(14) نفسه، ص: 340.

(15) جودة الركابي، مصدر سابق، ص. 190.

هذه التفريعات الكثيرة تحت فرعين تندرج تحتهما بقية الفروع الصغيرة، هما الرسائل السياسية أولا، والرسائل الاجتماعية ثانيا، وتحت هذه الأخيرة تندرج الرسائل الشخصية والإخوانية والأدبية، وهي ''تصور عواطف الأفراد ومشاعرهم، وتعكس جوانب حياتهم الاجتماعية، وتعبر عن علاقات الأفراد، ومشاعرهم تجاه بعضهم البعض، وما ينعكس على وجدانهم من صروف الدهر ومجريات الأحداث...

وهي أفسح مجالا، وأخصب خيالا، لا يحدها إلا ذوق الأديب، وأغراضها جمة، وأساليبها متنوعة''.[16]

وضمن هذا الصنف من الرسائل تقع الرسالة الهزلية التي نحن بصددها، وهي من ناحية طابعها الهزلي تدخل في إطار رسائل الهجاء الساخر عند الأندلسيين الذي تطور إلى فن يعرف بالزرزوريات'' التي ابتدعها الكاتب الوزير أبو الحسن بن سراج، في تشفع منه لرجل يعرف بالزرزور.''[17]

ولاشك أن هذا اللون الهازل ألصق بذاتية ابن زيدون المعروف بنزعة المجون والدعابة والظرف، التي هي بعض سمات عصره وبيئته، والتي تمتد جذورها في المشرق إلى رسائل الجاحظ، وخصوصا رسالة التربيع والتدوير، إضافة إلى انسجام هذا اللون مع لحظته العاطفية الموتورة، التي أوجدت هذه الرسالة، وكل ذلك مسوغ كاف لاختياري لها موضوعا لهذا البحث.

الرسالة الهزلية: المناسبة والعنوان

يتفق الجميع أن هذه الرسالة كتبها ابن زيدون بعدما حدثت القطيعة بينه وبين محبوبته ولادة بنت المستكفي، وتدخل شخص ثالث بينهما هو الكاتب الوزير أبو عامر بن عبدوس، الذي أصبح يحتل موقع ابن زيدون من قلب ولادة، فلم يستطع ابن زيدون تحمل الصدمة، واشتعلت في نفسه نيران الغيرة والحسد، فأنذر خصمه بالشعر أولا قائلا:

أثرت هزبر الشرى إذ ربض   ونبهته إذ هدا فارتمضْ

(16) نبيل خالد ورباح أبو علي، نقد النثر فيتراث العرب النقدي حتى نهاية العصر العباسي، الهيأة المصرية العامة للكاتب، 1993، ص. 275.

(17) نفسه، ص. 281 - 282.

حذار حذار فإن الكريم إذا سيم خسفا أبى فامتعضْ
لعمري لفوقت سهم النضال وأرسلته لو أصبت الغرضْ
وغرك من عهد ولادة سراب تراءى وبرق ومضْ
هي الما يعز على قابض ويمنع زبدته من مخضْ(18)

ومع اتساع الهوة، واحتدام براكين المأساة، ضاق الشعر عن استيعاب تفاصيل الحدث، فلجأ الشاعر إلى النثر، فكتب هذه الرسالة على لسان ولادة إلى ابن عبدوس، مستغلا قصة استخدام الأخير لوسيطة تزينه في عين ولادة، فجاءت الرسالة نفثة مصدور، ومرآة مشاعر موتور، ومعرضا لقدرات ابن زيدون المبدع العبقري أمام محبوبته الأديبة، وخصمه الأديب، في تلك البيئة الأديبة، فكانت ملبية لحاجتين:

أ) التبرج بالقدرات الإبداعية في شكل الرسالة ومضمونها.
ب) التنفيس عن مكبوتات الغيرة والغضب بأسلوب الهزل والسخرية الممضة.

ومن هذا الطابع الأخير اتخذت الرسالة اسم الهزلية، ومادامت عند ابن زيدون رسالة جدية فأنا أفترض أن إحداهما أخذت اسمها من مناقضتها للأخرى، لأنه " بضدها تتبين الأشياء"، وهذا ما يتطلب استقراء متأنيا لمعرفة السابق من اللاحق، وهو ما لم تشر إليه أغلب الدراسات، لأن إشكالية العنوان لم تستوقف أي أحد، رغم أهميتها في نظري، وبعد كثير من التبصر المتأني في الدراسات المتاحة، لاحظت أن جودت الركابي أشار إلى أن احتدام العداوة بين ابن زيدون وابن عبدوس سوف يكون "من بين الأسباب التي أدت إلى سجن الشاعر".(19)

ومادامت الرسالة الجدية كانت وليدة هذا السجن، المترتب على تلك العداوة، فمعنى ذلك أن الرسالة

(18) ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق على عبد العظيم، ط؟ 3، الكويت، م.ج. البابطين، 2004، ص. 439. أنظر الهامش. وانظر أيضا المقري، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، المجلد الخامس، ص. 209.

(19) جودة الركابي، مصدر سابق، ص. 172.

الهزلية هي السابقة، والجدية هي اللاحقة، وهذا ما يتولد عنه افتراض أن سمة الهزلية ربما لم تصبح عنوانا للرسالة الأولى إلا بعد ميلاد الرسالة الثانية، لوجود التضاد بينهما المقتضي للتمييز، وانتفاء ضرورة ذلك في حالة وجود إحداهما فقط.

تحليل الرسالة الهزلية:

في هذه اللحظة، وأنا على عتبة الدخول إلى عالم الرسالة الداخلي، استشعر مع ابن نباتة رهبته، حين طلب منه شرحها فصاح : ''ما أنا وصعود هذا الصرح، وولوج هذا الشرح، ومعارضة ذلك البز، ولست من ذلك الطرح؟!''[20].

إلا أنني في نفس اللحظة أستشعر جرأة على المغامرة، أسوغها لنفسي بأن منهجية الشرح التي طلبت من ابن نباتة تستدعي تأليف كتب على هذه الرسالة التي لا تتجاوز أربع صفحات كبيرة، حيث يقتضي الأمر تتبع إشاراتها، وإحالاتها الثقافية المكتنزة الضاربة في مختلف حقول الثقافة، وتقصي رموزها وتعابيرها، وإيحاءاتها الأدبية، بما تتشبع به من فنون متنوعة، وهذا يعني أن منهجيته تستدعي نشر الرسالة وتوسيعها. أما أنا فإن ما أطالب به نفسي هو اختزالها من خلال معرفة مفاصلها البنائية، والميكانزمات المستبطنة في عملية هذا البناء، مسوغا بكلمة ''الصرح'' التي استخدمها ابن نباتة استعمالي مفهوم البنائية في النص، وخصوصا أن الثعالبي شبه عملية بنائه لكتابه ''يتيمة الدهر'' بعملية بناء دار حيث قال: ''وصار فيها كمثل من يتأنق في بناء داره، التي هي عشه وفيها عيشه، فلا يزال ينقض أركانها، ويعيد بنيانها، ويستجدها على أنحاء عدة، وهيئات مختلفة''[21].

بناة الرسالة:

يتوزع فضاء الخطاب في هذه الرسالة بين أربع شخصيات:

(20) ابن نباتة المصري، مصدر سابق، ص. 14.

(21) الثعالبي، يتيمة الدهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت، ط.2، 1973 ص. 6.

- الكاتب الحقيقي: ابن زيدون المنفعل بالحدث والمعبر عنه.
- الكاتبة المفترضة: ولادة التي تقمص ابن زيدون شخصيتها، وأرادها أن تكتب هكذا.
- المتحدث عنه: المرأة الوسيطة بين ابن عبدوس وولادة.
- المرسل إليه: ابن عبدوس منافس ابن زيدون في قلب ولادة.

من خلال أصوات هؤلاء الأربعة إنبنت الرسالة في نسيجها العام، بالإضافة إلى ما استحضروه من أصوات أخرى، قادمة من كهوف التاريخ، لتشهد قيامتها الوهمية في هذه الرسالة.

بناؤها الهرمي:

تتدرج الرسالة في بناء هرمي يوحي بوعي صاحبها بمعاناة البناء التأليفي التي أشار إليها الثعالبي سابقا، فهي تبدأ بـ:

1. **مقدمة بتراء:**

بدأت بـ''أما بعد'' قافزة على ما تواطأ كتاب الرسائل على الإتيان به قبلها من البسملة والحمدلة والصلاة على النبي، وهي بالفعل قفزة غير بريئة، وخصوصا من فقيه ابن فقيه يعرف أن ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر''، فكأنه يقول ضمنيا إن الموضوع الهازل ليس ذي بال حتى يبسمل قبله، وربما كان احتقاره لشأن المكتوب إليه سببا في ذلك، أو أن انفعاله وغضبه المحتدمان انفجرا فجأة قبل الإتيان بالمقدمة الضرورية، والدليل على صحة هذه التأويلات أنه شرع مباشرة في إطلاق القذائف المدمرة على الخصم، '' أما بعد أيها المصاب بعقله، المورط بجهله، البين سقطه، الفاحش غلطه، العاثر في ذيل اغتراره، الأعمى في شمس نهاره...[22]
''وتنبني هذه المقدمة القصيرة على أربع خطوات:

(22) ابن نباتة المصري، مصدر سابق، نص الرسالة من ص. 3 إلى مابعدها، وكل مقتبس من هذه الرسالة يرجع فيه لنفس الصفحات.

أ) تحديد المخاطب: ''المصاب بعقله''.

ب) المحرك للمراسلة: ''فإن العجب أكذب، ومعرفة المرء نفسه أصوب''.

ج) الهدف: '' وأنك راسلتني مستهديا من صلتي ما صفرت منه أيدي أمثالك''.

د) الوسيط: '' مرسلا خليلتك مرتادة، مستعملا عشيقتك قوادة''.

هـ) التيئيس من تحقيق الهدف: ''كاذبا نفسك أنك ستنزل عنها إلي، وتخلف بعدها علي''.

و) تحليل الموقف: '' ولا شك أنها قلتك إذ لم تضن بك، وملتك إذ لم تغر عليك''.

2. **الهيكل**:

بعد تلك المقدمة المتسلسلة العناصر منهجيا ونفسيا، نصل إلى هيكل الرسالة المتنامي الوحدات حسب الشكل التالي:

أ) الصورة المثالية المزعومة

يتقاطع في نسيجها صوت الوسيطة، وصوت مرسلها ابن عبدوس، فيما تزعمه هي عنه، وما يخاله هو عن نفسه، حيث يتعاضد الصوتان على رسم صورة مثالية تجمع متفرق الصفات الحميدة بين جميع أصناف الإنسانية، في جميع مجالات حياتها، عبر مختلف عصورها، لتمنحها دفعة واحدة لابن عبدوس، حيث يروي الكاتب أو الكاتبة عن الوسيطة أنها ''أعذرت في السفارة لك، وما قصرت في النيابة عنك، زاعمة أن المروءة لفظ أنت معناه، والإنسانية اسم أنت جسمه وهيولاه، قاطعة أنك انفردت بالجمال، واستأثرت بالكمال، واستعليت في مراتب الجلال، واستوليت على محاسن الخلال''.

ثم يقحم الراوي صوت ابن عبدوس داخل صوت وسيطته، حيث يقول: '' حتى خلت أن يوسف –عليه السلام– حاسنك، فغضضت منه، وأن ... وأن ... ''

وينثال زعم الوسيطة، وتخيل ابن عبدوس في إضفاء الصفات المثالية عليه، حتى ينتهي صوتهما إلى أن ابن عبدوس هو المقول فيه: (كل الصيد في جوف الفرى).

وليس على الله بمستنكر   أن يجمع العالم في واحد

ومادامت هذه الصورة المثالية قد انبثقت من تلك المقدمة الحاكمة بغروره وعماه، وتحكم في بنائها الزعم والتخييل، فمعنى ذلك أنها صورة هازلة، تضمر نقيض ما تظهر، ولا غرابة أن تؤدي إلى الخطوة الموالية في بناء الرسالة وهي:

ب) فشل الصورة المثالية الوهمية:

إذا كان الهدف من زخرفة هذه الصورة المثالية المزعومة لابن عبدوس، هو إغراء ولادة بالوقوع في غرامه، فإن النتيجة –حسب ما أراد ابن زيدون– كانت عكس ذلك، حيث يختفي في هذه الفقرة صوتا الوسيطة الزاعمة، وابن عبدوس المتخيل، ليأتي رد الفعل عبر صوت ولادة الصارم الغاضب على هذه الوسيطة ومرسلها: ''فكدمت في غير مكدم، واستسمنت ذا ورم، ونفخت في غير ضرم، ولم تجد لرمح مهزا، ولا لشفرة محزا، بل رضيت من الغنيمة بالإياب، وتمنيت الرجوع بخفي حنين''.

ثم تصف شعورها هي: ''ونخرتُ وكفرتُ وعبستُ وبسرتُ وأبدأتُ وأعدتُ وأبرقتُ وأرعدتُ''، وبعد تهديد الوسيطة بالقتل –إن هي عادت لمثل هذا– تفرض معها جدلا صدقها فيما وصفته، لتصل إلى أن '' المعيدي تسمع به خيرا من أن تراه''، مهيئة بذلك لرسم:

ج) الصورة المزرية لابن عبدوس:

وهي الصورة الحقيقية في نظر ابن زيدون، والتي أراد لها أن تكون مرسومة وفق رؤية ولادة: ''هجين القذال، أرعن السبال، طويل العنق والملاوة، مفرط الحمق والغباوة، جافي الطبع... بغيض الهيأة... ظاهر الوسواس، منتن الأنفاس... فوجودك عدم، والارتباط بك ندم، والخيبة منك ظفر، والجنة معك سقر...''.

وتتولد عن هذه الصورة صور أخرى، عبارة عن مقارنات غير متكافئة، تبالغ في تحقير الرجل، وتمعن في السخرية منه والتلاعب به، والتنفير منه.

ج.1. المقارنة بين الخاطب والمخطوبة:

حيث تصيح ولادة في حنق: "كيف رأيت لؤمك لكرمي وفاء، وضعتك لشرفي كفاء، وأني جهلت أن الأشياء إنما تنجذب إلى أشكالها، والطير إنما تقع على ألافها، وهلا عملت أن الشرق والغرب لا يجتمعان، وشعرت أن المؤمن والكافر لايتقاربان، وقلت الخبيث والطيب لا يستويان... فالنار ولا العار، والمنية ولا الدنية، والحرة تجوع ولا تأكل بثدييها...

فكيف وفي أبناء قومي مناكح   وفتيان هزان الطوال الغرانق

ج.2. مقارنته بأحبابها الآخرين:

وهي الأخرى مقارنة غير متكافئة، أراد ابن زيدون من خلالها . على لسان ولادة . أن يهزأ بابن عبدوس، ويوضح له أنه لا يرتقي إلى فلك ابن زيدون، وغيره من رواد صالون ولادة، حيث تقول هي له: " ما كنت لأتخطى المسك إلى الرماد، ولا أمتطي الثور بعد الجواد، فإنما يتيمم من لم يجد ماء، ويرعى الهشيم من عدم الجميم... ولعلك إنما غرك من علمت صبوتي إليه، وشهدت مساعفتي له، من أقمار العصر، وريحان المصر، الذين هم الكواكب علو همم، والرياض طيب شيم، ما أنت فيهم، وأين تقع منهم، وهل أنت إلا واو عمرو فيهم؟"

ج.3. عدم انخداعها بصورته الكاريكاتورية:

ولزيادة الإمعان في السخرية منه ترسم له صورة كاريكاتورية، تقدم لنا لمحة عن تقاسيم المظهر النموذجي لفتيان ذلك العصر، حيث تقول: "وإن كنت قد بلغت قعر تابوتك، وتجافيت عن بعض قوتك، وعطرت أردانك، وجررت هيمانك، واختلت في مشيتك، وحذفت فضول لحيتك، وأصلحت شاربك، ومططت حاجبك، ورفعت خط عذارك، واستأنفت عقد إزارك، رجاء الاكتنان فيهم، وطمعا في الاعتداد منهم، فظننت عجزا..."

مؤكدة أنها لن تنخدع في حقيقته، مهما تقمص صور هؤلاء، أو صور عشرات الشخصيات التاريخية النموذجية.

ج.4. المقارنة القاضية:

حيث تستطرد راجعة إلى المقارنة بينه وبين عشاقها، هذه المرة في جانب حساس هو العاطفة والقدرة الجنسية'' وكم بين من يتعمدني بالقوة الظاهرة، والشهوة الوافرة، والنفس المصروفة إلي، واللذة الموفرة علي، وبين آخر قد نضب غديره، ونزحت بيره، وذهب نشاطه، ولم يبق إلا....''

وهكذا تكون، عندما طعنته في رجولته، قد أجهزت عليه نهائيا، وهنا تصل الرسالة إلى الخطوة قبل الأخيرة وهي:

د) . النتائج السلبية للعجب والغرور

بعد أن أجهزت عليه في صميم رجولته، أخذت تتشفى فيه، وتحمله مسؤولية النهاية البائسة التي آل إليها، قائلة : ''ما كان أخلقك أن تقدر بذرعك، وتربع على ضلعك، ولا تكن براقش الدالة على أهلها، وعنز السوء المستثيرة لحتفها، فما أراك إلا سقط العشاء بكل على سرحان... أعذرت أن أغنيت شيا، وأسمعت لو ناديت حيا''.

3. **الختام**: **التوبة أو النفي**

وهنا تضع أمامه خيارين، إما:

الاعتراف بالذنب، والندامة عليه، والتوبة منه، فتكون ''اشتريت العافية لك، بالعافية منك''.

وإلا فالنفي قسرا إلى البادية، ''فإذا صرت إليها، عبث أكاروها بك، وتسلط نواطيرها عليك، فمن قرعة معوجة تقوم في قفاك، ومن فجلة منتنة يرمي بها تحت خصاك، ذلك بما قدمت يداك، لتذوق وبال أمرك، وترى ميزان قدرك.

فمن جهلت نفسه قدره رأى غيره منه ما لا يرى''

وهكذا نلاحظ أن هذا البناء المتسلسل للرسالة يمكن أن يعتبر بناء دائريا، يمثل حلقة مفرغة، تنتهي حيث بدأت. فالرسالة بدأت بوصف بطلها المركزي بالمصاب بعقله... بجهله ...سقطه... غلطه... العاثر في ذيل اغتراره، لتنتهي بالنتيجة الحتمية لذلك الغر (البيت المذكور أعلاه).

وهنا أيضا يمكن أن اعتبر البيت الأخير مختزلا . في شطريه . للبناء العمودي لسرد الرسالة، حيث تتألف في بنائها العام من صورتين كبيرتين:

1 – صورة ابن عبدوس، كما تراه وسيطته، ويرى نفسه = الغرور (الشطر الأول).

2 – صورته –كما يراه ابن زيدون– على لسان ولادة = الحقيقة (الشطر الثاني) .

خريطة ذاكرة ابن زيدون العلمية في الرسالة الهزلية:

هناك ملاحظة طريفة ودقيقة، انتبه إليها الدكتور جودت الركابي، حول رسالتي ابن زيدون الجدية والهزلية، حين قال: ''ويبدو إنشاؤه فيهما قليلا ضئيلا، إذا ما قيس بما يذكره من أمثال العرب، وأسماء رجال التاريخ، والوقائع الشهيرة''.[23]

ونحن إذا أردنا توزيع مخزون هذه الذاكرة المشحونة بالمعارف إلى خريطة متمايزة المعالم، سنحتاج إلى تصميم هذا المخزون في حقوله المعرفية:

– التاريخ: كسرى وقيصر والإسكندر وأردشير والضحاك وجذيمة وجساس وكليب و...

– الوقائع: الصلح بين بكر وتغلب، الحمالات بين عبس وذبيان، انتصارات الحجاج وقتيبة ...

– الفلسفة: ''أفلاطون أورد على أرسطاليس ما نقل عنك''.

– الفلك: و''بطليموس سوى الإسطرلاب بتدبيرك''.

– الجغرافيا: و''صور الكرة على تقديرك''.

– الطب: و''بقراط علم العلل والأمراض بلطف حسك''.

– الصيدلة: و''جالينوس عرف طبائع الحشائش بدقة حدسك''.

(23) د. جودت الركابي، مصدر سابق، ص. 191.

– القضاء: و"أنك نهجت لأبي معشر طريق القضاء".

– الكيمياء: و"أظهرت جابر بن حيان على سر الكيمياء".

– الكلام: و"أعطيت النَّظّام أصلا أدرك به الحقائق".

– الموسيقى: و" إن صناعة الألحان اختراعك، وتأليف الأوتار والأنقار توليدك وابتداعك".

– الكتابة: و" أن عبد الحميد باري أقلامك، وسهل بن هارون مدون كلامك، والجاحظ مستمليك".

– المنطق: و" إنك الذي أقام البراهين، ووضع القوانين، وحد الماهية، وبين الكيفية والكمية، وناظر في الجوهر والعرض".

– علوم اللغة: "وصنف الأسماء والأفعال، ووصل، وقطع، واستفهم، وأخبر".

– الفقه: و"مالك ابن أنس مستفتيك ".

– علوم الحديث: "وأهمل وقيد وأرسل وأسند".

– العقائد: "وتصفح الأديان، وجمع بين مالك وغيلان، وأشار بذبح الجعد، وقتل بشار بن برد".

– السحر أو النبوءة: "وأنك لو شئت خرقت العادات، وخالفت المعهودات، فأحلت البحار عذبة، وأعدت السِّلام رطبة".

– القرآن: وظفه في قصة يوسف، وامرأة العزيز، وقارون، واقتبسه في أساليبه كثيرا".

– الحديث: استعمل مصطلحاته، واستشهد ب: "جرح العجماء جبار".

– الأمثال: كثيرة مثل: "تسمع بالمعيدي خير من أن تراه... على أهلها دلت براقش... تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها...

– الأشعار: استشهد بأبيات تامة وسليمة، ونثر أشعارا أخرى في أحشاء الرسالة.

فهل هذه الحقول المتعددة إلا روافد ثقافة ابن زيدون،التي أراد أن يتبرج بها من جهة أمام محبوبته المثقفة، وخصمه الكاتب، وأن يوظفها جميعا في بؤرة واحدة، هي: رسم صورة ساخرة لخصمه، تمنحه كل شيء، ثم تسلبه كل شيء، تلبسه ثم تعريه، في لعبة الهزل المضبوطة، عبر هذه الرسالة.

أسلوب الرسالة الهزلية

سبق أن لاحظنا، مع ابن بسام، ومع ابن زيدون نفسه، ارتقاء النثر عنده إلى فلك الشاعرية، وإذا

كان ذلك يتجلى أكثر في رسالتيه الهزلية والجدية، باعتبارهما ذروتي إبداعه النثري، وممثلتي وجهي حياته العاطفي والسياسي، والهازل والجاد، فإن إبداعه كان أكثر تألقا في الرسالة الهزلية، ربما نظرا لقوة الدافع، وحساسية المناسبة (فهي تتصف بالانفعال القوي الصريح، المعبر عن سخط الشاعر وألمه، من منافسه، الذي لعب بقلب من أحب، ولعبت هي به).[24]

ولعل ذلك ما جعل هذه الرسالة –على عكس أختها الجدية– يطغى عليها طابع السجع.

طابع السجع:

وهنا لا أتفق مع الدكتور جودت الركابي، حين يعتبر تقيد ابن زيدون بالسجع في رسالته الهزلية –دون الجدية– تكلفا، لأننا حينما نتفق في كون هذه الرسالة كانت وليدة مناخ نفسي يتصف بالانفعال القوي –كما قال– فإنه لابد حينئذ أن ينتبه إلى العلاقة الملحوظة بين الانفعال الداخلي، وبين الإيقاع الخارجي، فقد أثبتت بعض الدراسات في الإيقاع أنه "من الوقائع المشاهدة أن حركاتنا تصبح موقعة، حين نعاني انفعالات قوية، لأن قانون الانتشار العصبي –كما يسميه جوبو– يجعل التأثر الذي ينشأ في المخ الإنساني، ينتقل قليلا أو كثيرا إلى الأعضاء، كما ينتقل الاضطراب على صفحة الماء الذي كان سكانا.

وإلى هذا ذهب الشاعر إليوت، حين دافع عن ضرورة الوزن في الشعر، باعتباره يختص بالعاطفة إذا كانت في حالة زائدة الشدة، وهو يتناول أقوى العواطف وأكثرها حدة واهتزازا، والاهتزاز هو السمة الأولى للعاطفة والوزن معا."[25]

ولا شك أن للحالة العاطفية المتوترة التي أفرزت هذه الرسالة الهزلية أثرها الفعال في توتر أسلوبها، في شكل فقرات قصار مسجوعة متلاحقة، تبعا لاهتزاز هذه العاطفة، ولاسيما أن للبعد البيولوجي –هو الآخر– دوره في توتر هذا الأسلوب، لأن الإنسان في لحظات الانفعال العنيف تتسارع ضربات قلبه، وتتلاحق عملية الشهيق والزفير في إيقاع تنفسه، فيلزم أن يكون الكلام المنجز بين الشهيق والزفير المتلاحقين

(24) د. جودت الركابي، مصدر سابق، ص. 190.

(25) أدي ولد أدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي، إصدارات دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، 2006، ص. 176.

قصيرا وموقعا على إيقاع التنفس والنبض في هذه اللحظات.

ثم إن موقف التحدي من الخصم الذي يسخر به ابن زيدون، يؤهل رسالته لأن تتقمص أسلوب القرآن المكي، ذي الفواصل القصار المتلاحقة، المنذرة كالقذائف المتساقطة.

وهنا لا بد أن ألمح في هذا السياق إلى أن السجع ظاهرة معقدة، تحتاج وقفة تأمل متأنية، قبل إرسال الأحكام السريعة، فهو يملك طاقة تأثيرية في المبدع والمتلقي، بما يحدثه من أجراس متناغمة، توفر محطات ومفاصل في سيرورة الرسالة الكلامية، تتيح للمرسل التحكم في الأداء، وللمتلقي التحكم في الاستقبال، بالإضافة إلى القوة التأثيرية التي تخدر بها الجهاز الحسي لكليهما، حتى تستطيع الروح أن ترتقي في معاريجها دون عوائق المادة والحس، وهذا ما انتبه إليه الكهان قديما، حيث يقول بن خلدون: ''ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات، لأن وحيه من وحي الشيطان، وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة، يشتغل به عن الحواس، ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال، فيهجس في قلبه من تلك الحركة''(26).

وقد تعززت مكانة السجع في البلاغة العربية بنزول القرآن الكريم المعجز زاخرا بالأسجاع في فواصل سوره، الأمرالذي يجعلنا نتحفظ في إطلاق الأحكام الجزافية على عواهنها، بكون السجع مظهرا ملازما للضعف والتكلف والصناعة، إذ أن السجع ليس إلا وسيلة من وسائل التعبير الفني، فما دامت تقوم بهذه الوظيفة فهي مطلوبة ومرغوبة، حيث يقول الجرجاني ''إنك لا تجد سجعا حسنا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لا يبغي به بدلا، ولا يجد عنه حولا''(27)، أما إذا تحولت هذه الوسيلة إلى غاية في ذاتها، وأصبحت قواعد اللغة تلوى أعناقها للوفاء بالسجع، ويعزل في سبيلها الأمراء وتطلق النساء، فذلك هو الضعف والركاكة والتكلف.(28)

(26) ابن خلدون، مصدر سابق، ص. 81.

(27) الجرجانيعبد القاهر، أسرار البلاغة، تعليق محمد رشيد رضا، الطبعة 4، 1947، ص. 7.

(28) يقال إن كاتبا في العصور الوسطى كتب :''يا أمير قم، قد عزلناك فقم''، فقيل له: لما عزلته؟ فقال :لضرورة السجع.

الجناس:

ويعزز من إيقاع ذلك السجع، وتجنيس أجراسه، وتموجات موسيقاه الداخلية لزومه لما لا يلزم، في كثير من فواصله، تحديا للخصم، وتبرجا بالقدرة اللغوية والإبداعية، خالقا بذلك جناسات تتمثل في:

كنزت، ركزت، غاشيتك، ماشيتك، طاعتك، جماعتك، مسالمتك، منادمتك. وتتفشى هذه اللزوميات في أكثر سجعاته، مع ملاحظة أنه يلتزم لحظات استراحة في مفاصل الرسالة، يتخلى فيها عن السجع نهائيا، انفلاتا من ربقة التكلف المزعومة.

التقابل والتطابق:

هنا يشير جودت الركابي إلى أن ابن زيدون –وحتى لو لم يتقيد بالسجع– ''لايترك الموازنة، فجمله متشابهة في النغمة متناسقة في الطول''.[29]

ويدخل في هذه الموازنة المشار إليها حسب نظري، كل من الطباقات والمقابلات التي تقوم بالدور نفسه الذي يقوم به السجع والجناس، ما دام الجميع وسيلة فنية، لم تتحول إلى غاية. وأنا أشير إلى أن الازدواجات الثاوية في البنية العميقة لهذه الرسالة، عصرا وبيئة وموضوعا وشخصيات، كلها تقتضي ازدواجات تتراءى على البنية السطحية، والتي عبر عنها الركابي بالموازنة، ويمكن أن نجد أصداءها في الطباقات الكثيرة والخطيرة مثل ''وجودك عدم، والاغتباط بك ندم، والخيبة منك ظفر، والجنة معك سقر''، فهي طباقات ممعنة في الهزل، وأخطر منها وأسخر المقارنة بين عشاق ولادة وبين ابن عبدوس، ''وكم بين من يتعمدني بالقوة الظاهرة، والشهوة الوافرة، والنفس المصروفة إلي، واللذة الموفورة علي، وبين آخر قد نضب غديره، ونزحت بيره، وذهب نشاطه''.

ولكي لا أقف عند المفاهيم المألوفة للطباقات والمقابلات والموازنات، سوف أحاول تعميق هذه المفاهيم، إيغالا في سراديب بنية النص، فهناك مقابلة كبيرة تحكم الرسالة كلها هي: مقابلة بين صورة ابن عبدوس –كما يرى نفسه– وبين صورته كما تراه ولادة في الرسالة، ومقابلة بينه وبين ولادة نفسها، وبينه وبين أحبابها، وحتى بين ابن عبدوس والشخصيات التاريخية التي قورن بها سلبا وإيجابا، وهذا المستوى من

(29) جودت الركابي، مصر سابق، ص. 191.

الطباقات والمقابلات هو الأهم الأعمق في إطار التحليل الجاد، النافذ إلى كنه النصوص الإبداعية.

التصوير:

تحت هذا العنوان قد يتوقع متوقع أن أتناول أنواع الصور البلاغية، من تشابيه واستعارات ومجازات حسب المألوف، ولكن عن أي ذلك أتحدث؟ والرسالة كلها صورة ومجاز واستعارة وتشبيه؟ فكاتبتها مجاز واستعارة، وجميع الأشخاص التي شحنت بها مجرد مشبهات بها لمشبه هو ابن عبدوس، في شكل مقارنات مغالية في السخرية.

ولعل أروع جانب في تصوير الرسالة لفت انتباهي ببراعته وطرافته، هو أن ابن زيدون مارس ''الرسم بالكلمات'' فعلا من خلال استحضاره لأسماء ذلك الفيض من رجال التاريخ، إذ أن ذكر كل واحد يرسم في أذهاننا صورة لابن عبدوس مختلفة، حتى تتحول الرسالة الهزلية إلى شريط سينمائي كوميدي، تتسلسل لقطاته بإخراج محكم، حيث ترى ابن عبدوس في لحظة تأمل فلسفي متقمصا شخصية أفلاطون، أو فارسا على صهوة النعامة فرس الحارث ابن عباد، أو تراه كيميائيا في مختبره، حين يعطيه صورة جابر ابن حيان، إلى آخر الصور العجيبة التي قلما ينتبه إليها دارسوا الأساليب والتصوير الفني، على جدارتها بالملاحقة والتنويه.

الخلاصة:

وأخيرا أجد نفسي مرغما على التوقف عند هذا الحد من التداعيات التي أثارتها لدي هذه الرسالة، وعندما أرجع البصر كرتين فيما خلفته ورائي من الكلام استخلص منه ما يلي:

1. أن ابن زيدون شخصية غنية ما تزال فيها جوانب جديرة بالدراسة.
2. أن ابن زيدون الناثر ليس أقل ثراء ولا إغراء من ابن زيدون الشاعر.
3. أن ابن زيدون الهازل ليس أقل أهمية من الجاد إن لم يكن العكس صحيحا.
4. أن مفهوم الهزل –في حقيقته– قد لا يتناقض مع الجد، لأن كثيرا من الأعمال الجدية تقدم نفسها وكأنها عبث، كما يقول الدكتور محمد مفتاح.

5. أن آلية السخرية عنده لم تأت لغرض تربوي يسعى لتقويم الأخلاق المنتقدة وإبدالها بالأمثل، حسب ما يذهب إليه بعض دارسي فن السخرية من العرب والغربيين، وإنما جاءت آلية تعبيرية بحتة، للتنفيس عن الغضب المحتقن، ولتدمير الخصم.
6. أن ابن زيدون ابتكر من خلالها أساليب إيقاعية وتصويرية غريبة وعميقة، حاولتُ النفاذ إليها، مخترقا قشور المصطلحات والفنون المألوفة.
7. أن ابن زيدون كان واعيا بالبناء الفني المعماري لرسالته، ولم يترك ثورة غضبه تفجرها، حيث وازن -بشكل عجيب- بين فكر هادئ حصيف، ينظم وينسق ويبني بحكمة، وبين عاطفة ثائرة، تتميز غيظا، وغيرة، وتدمر، وتسحق.
8. أن ابن زيدون أعاد من خلال رسالته تشكيل عالمه في دنيا مخيلته، عكس ما هو واقع، حيث جعل ولادة تقول وتفعل ما يحلم به هو، لا ما تمارسه بالفعل، ووضع ابن عبدوس في الصورة والموضع الذي يتمنى له، وليس كما هو في حقيقته التاريخية، كما وضع نفسه وأمثاله من رواد صالون ولادة وقلبها في المكانة التي ينبغي أن تبوئهم ولادة إياها، بالمقارنة مع منافسه المنفي في حكمه، المعشوق في حكمها.

وأخيرا لولا أنني أتوجس خيفة من أن تكون صورة عملي هذا في عيني كصورة ابن عبدوس في عينه وعيني وسيطته، وأن أجني ثمرة الغرور التي جناها، فأهدد بالنفي إلى الخضراء، ليعبث بي غوغاء البوادي لقلت إن هذا العمل عالج موضوعه بشكل مختلف عن المألوف، وقدم نتائج أعتبرها جديدة، تخدم روح النص، ومنها تنبثق، ولم يكتف بأن يظل يحوم حول الموضوع، ولا يتجرأ على اقتحامه، كما يفعل الكثير من منتحلي سمة البحث.

ومهما كان توجسي، فإنني أستسمحكم أن أدعى أنني -من خلال هذا العمل المتواضع والمبتسر- قد فضلت -في مقاربة هذه الرسالة- استغلال قدراتي الذاتية الهزيلة، بدل التسلق على أكتاف الآخرين، واخترت أن أحشر في زمرة المجتهدين، وأتطفل على ميدان البحث، بدل أن أكون إحدى الدواجن التي تعتاش على ما يقدمه لها الآخرون، وحتى لو كان من النفايات السامة.

ولولا أني أقدر القارئ الذكي، وأحترم نفسي أيضا، لما تجشمت عناء ارتياد الطرق غير اللاحبة، ولا اكتفيت

بنقل صفحات من هنا، وأخرى من هناك، وملأتها من قال... وقال... دون أن نعرف شيئا عن ماهية الرسالة الهزلية لابن زيدون.

فإذا كنت قد أصبت فذلك المطلوب، ولي أجران، وإلا فإنني لن أخسر أحد أجري المجتهد، بالإضافة إلى متعة المغامرة والله ولي التوفيق.

SUR LES TRACES DE L'ITINERAIRE MARRAKECH-LE DÉTROIT AUX VI^{e}-VII^{e}/ XII^{e}-XIII^{e} SIÈCLES : NOTE SUR QUELQUES VILLAGES ET LOCALITÉS D'APRES LES SOURCES ARABES

Moulay Driss **SEDRA**[*]
Université Lumière-Lyon 2

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 249-281

Resumen: El estudio de las etapas que jalonan el camino que recorría Marruecos de sur a norte en la baja Edad Media, uniendo Marraquech con Ceuta por Rabat y Salé, basado en el contraste de los datos suministrados en las obras de al-Idrīsī, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, Ibn ʿIḏārī y otras muchas fuentes, permite un intento de reconstrucción del paisaje y el poblamiento rural marroquí medieval.

Palabras clave: Historia. Toponimia. Marruecos medieval. Itinerarios geográficos. Estructura del poblamiento.

Abstract: A study of the road that crossed Morocco from south to north in the late Middle Ages, linking Marrakech to Ceuta via Rabat and Sale, based on the scrutiny of the information provided by the works of al-Idrīsī, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, Ibn ʿIḏārī, in addition to many other sources, gives place to an attempt to reconstruct the landscape and the rural settlements of medieval Morocco.

Key words: History. Toponymy. Morocco at the Middle Age. Geographical routes. Settlement structure.

ملخص البحث: دراسة المناهل باعتبارها علامات الطريق الذي يشق مغرب العصر الوسيط من الجنوب إلى الشمال؛ موحدا

[*] E-mail: isedra@hotmail.fr

مراكش بسبتة عبر الرباط وسلا. وذلك ارتكازا على المعلومات المتضاربة بين كل من الإدريسي، ابن صاحب الصلاة، ابن عذاري، ومصادر أخرى كثيرة؛ سمحت بمحاولة إعادة بناء المنظر الطبيعي والساكنة القروية المغربية في العصر الوسيط.

كلمات مفاتيح: التاريخ، الطوبونيميا، المغرب الوسيط، مسارات جغرافية، بنية التعمير.

1. Itinéraire militaire et localités : ce que disent les textes

La route qui reliait la ville de Marrakech au nord du Maroc, notamment aux villes de Sebta et d’al-Qaṣr al-Ṣaġīr, en passant par celles de Rabat et Salé, était l’une des voies les plus importantes et les plus fréquentées du Maroc médiéval. Même si cet itinéraire était connu des voyageurs et des commerçants, il semble toutefois que son sort était, dès le début, étroitement lié à celui de l’autre rive de la Méditerranée, en l’occurrence al-Andalus. Deux événements majeurs sont, à notre avis, à l’origine du développement et de la célébrité de cette route. D’abord, La fondation de Marrakech, au cœur de l’Atlas, non loin des grandes métropoles caravanières du Maroc du Sud, à savoir Siğilmāssa et Aġmāt ; puis, la naissance du *ğihād* andalou sous l’impulsion des Almoravides. Ainsi, le passage par le détroit des troupes régulières marocaines sous le règne de l’émir almoravide Yūsuf b. Tāšafīn, afin de secourir les musulmans d’Espagne, semble pérenniser pour des siècles l’emprunt de cet itinéraire et la circulation le long de cette voie. On y voit passer surtout des militaires, des commerçants, des *ulémas*(1), des délégations andalouses, des ambassadeurs, des

(1) Citons à titre d’exemple le cas de ces deux *ʿālim*-s dont nous parle Ibn al-Abbār dans sa *Takmila* et qui trouvèrent la mort dans des localités situées le long de la route Marrakech-le Détroit. Il s’agit d’un certain Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḥaqq al-Anṣārī mort à al-Qaṣr al-Kabīr en 589/1193 de retour de Marrakech, et de ʿAbd al-Raḥmān b. Abī al-Ašʿarī mort dans un endroit dit al-Ğuyūb, de retour, lui aussi, de Marrakech. *Cf. al-Takmila li kitāb al-Sila*, éd. ʿA. S. al-Harrās, Dār al-Maʿārif, Casablanca, 1998, respectivement t. 2, p. 305, biographie 881 et t. 3, p. 38, biographie 95. Par ailleurs, les sources mérinides et saadiennes nous apprennent que la route en question continua à être empruntée et par les armées et par les voyageurs. D’après les quelques notes qu’il nous a laissées dans ses “mémoires” d’exil au Maroc sous les Mérinides, appelées la *Nufāḍa*, Ibn al-Ḫaṭīb, se rendant, à Marrakech, depuis la ville Fès, en passant par Salé, a dû, très vraisemblablement, utiliser la même route. Et c’est cette même route qu’utilisera deux siècles plus tard, le sultan saadien ʿAbd al-Malik, qui quitta sa capitale Marrakech, pour aller rencontrer, près de la ville d’al-Qaṣr al-Kabīr, le roi du Portugal Don Sebastien, dans la fameuse Bataille des Trois Rois. *Cf.* Pierre Berthier, *La*

poètes, en particulier, et des populations diverses en général.

Bien que nous soyons sûr que l'itinéraire Marrakech-Le Détroit soit d'usage fréquent à l'époque almoravide, si ce n'est le texte du géographe al-Idrīsī, qui écrit vers la fin de la première moitié du VI^{e}/XII^{e} siècle, nous ne disposons pas d'informations sur les étapes que les armées et les voyageurs devaient emprunter à cette époque. Nous aurions apprécié que le prince ziride ˁAbd Allāh, exilé au Maroc, décrive, dans ses *Mémoires*, son chemin d'exil qui le mène d'abord à la ville de Meknès, puis à celle d'Aġmāt. Mais il n'évoque que Sebta, présentée comme la première ville-étape du Maroc almoravide, puis du premier lieu où il fit étape, Meknès(2). De son côté al-Bayḏaq, accompagnant son maître Ibn Tumart de retour de son voyage en Orient, n'est guère plus précis : il ne cite que deux haltes entre Salé et Marrakech. Il est question, dans son ouvrage, de Tābarndūst, et d'un gué sur l'oued Umm Rbīˁ. Le premier toponyme reste inconnu ; quant à la deuxième étape, Lévi-Provençal proposait d'y voir l'actuel gué sur l'Umm Rbīˁ connu sous le nom de Mašraˁ b. ˁAbbū(3). Il en est de même pour l'historien Ibn ˁIḏārī, qui, s'il évoque à une reprise l'expédition de Yūsuf b. Tāšafīn, et à deux reprises, celle de son fils ˁAlī b. Yūsuf en al-Andalus, ne souffle mot d'une quelconque étape le long de la route Marrakech-le Détroit. Seules les deux villes de départ et d'arrivée de l'armée avant la traversée pour l'Espagne sont citées dans le *Bayān,* à savoir Marrakech et Sebta(4).

Bataille de l'Oued el-Makhazen, dite Bataille des trois Rois (4 août 1578), éd. CNRS, Paris, 1985, p. 123-124.

(2) Ibn Bulluqīn, (ˁAbd Allāh), Prince ziride de Grenade, *Kitāb al-Tibyān*, éd. annotée par Tawfīq al-Tībī (Amīn), Les Editions Ukāẓ, Rabat, 1995, p. 164-165.

(3) E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Geuthner, Paris, 1928, p.107, note 1.

(4) Ibn ˁIḏārī, *al-Bayān*, vol. 4: *(partie des Almoravides)*, éd. Iḥsān ˁAbbās, Beyrouth, s. d. p. 44, 48, 52. V. Lagardère, traitant du ravitaillement de l'armée almoravide, n'évoque pas la question de l'itinéraire militaire, en raison certainement du manque flagrant de la littérature almoravide. *Cf. Les Almoravides*, l'Harmattan, Paris, 1989, p. 196. Il est important de noter que les Almoravides utilisent Sebta comme point de rassemblement de leurs troupes en partance pour al-Andalus. La ville d'al-Qaṣr al-Ṣaġīr était à cette époque une simple bourgade sans grande importance, comparée à Tanger et Sebta, qui connaîtra un développement remarquable sous la dynastie des Lamtuna. Sur Sebta sous les Almoravides voir H. Ferhat, *Sabta des origines au XIV^{e} sciècle*, éd. al-Manahil, Rabat, 1993. La ville d' al-Qaṣr al-Ṣaġīr ou Qaṣr Maṣmūda, n'atteint son apogée en tant que grande ville et point d'embarquement régulier des armées marocaines qu'à partir de l'époque almohade. Les

Mais ce n'est qu'à partir d'al-Idrīsī et grâce à ses descriptions très riches et originales que commence à s'écrire l'histoire de la route en question et surtout celle des villages et des localités situés le long de cette route(5). Quoi que l'on ne soit renseigné que sur une partie de ce long itinéraire, à savoir celle qui relie Marrakech à Salé(6), l'illustre géographe natif de Sebta, dénombre huit étapes entre ces deux villes dans la *Nuzhat al-Muštāq*. Les toponymes dont il dresse la liste sont, pour la première fois, cités dans une source géographique(7). Il s'agit, en partant de Marrakech et en suivant l'ordre établi dans la *Nuzha*, des localités suivantes : Tunīn, Tiqṭīn, Ġafsīq, Umm Rbīʿ, Iğīssal, Ankāl appelée aussi Dār al-Murābiṭīn, Makūl et enfin Ikssīs (Kssīs). Toutes ces localités sont qualifiées de *qarya-s* et sont globalement distantes l'une de l'autre d'une journée. Après l'ouvrage d'al-Idrīsī, le *Kitāb al-Mann bi-l-imāma* du chroniqueur andalou Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt al-Bāğī occupe une place de choix : il est sans exagération la pierre d'angle dans la construction du travail que nous proposons de mener ici sur les villages et les localités de la route Marrakech-Le Détroit. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt présente des informations précieuses sur l'itinéraire militaire des deux premiers califes almohades en dénombrant, étape par étape, les différents endroits dans lesquels descendaient ses suzerains en route vers al-Andalus. Sa liste vient donc compléter et enrichir celle d'al-Idrīsī. Les étapes dont cet auteur fait mention, et qu'il appelle *manzil*-s sont, après Marrakech, les suivantes : Tansīft, Dšār al-Ḥaṭṭāba, Tunīn, Tūqṭīn, Umm Rbīʿ, al-Ğīssal, Makūl et Wādī Wāsnāt ensemble, Wādī Kssās, ʿAyn Ġabūla et Marğ al-Ḥamām ou Ḥammām(8). Dans ces listes, nous n'avons cité que les sites ruraux et les petits

mentions multiples dans *al-Mann* d'Ibn Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, et le *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī montrent clairement son importance durant cette période.

(5) Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-ʾāfāq,* trad. de Ch. Jaubert, revue et annotée par H. Bresc, A. Nef, *La Première géographie de l'Occident,* Flammarion, Paris, 1999, p. 144-146.

(6) Notons qu'al-Idrīsī parle de la ville de Salé comme la première grande ville de l'itinéraire, située sur l'Atlantique, et reliée à la capitale des Almoravides. Il n'est pas question ici de Rabat, puisque au moment où al-Idrīsī décrit cet itinéraire, cette ville n'avait pas encore été créée. Le géographe aurait quitté le Maroc vers la Sicile en 533/1140, donc 12 ans avant la naissance de la ville almohade en face de Salé. *Cf.* al-Idrīsī, *Nuzha.*

(7) Il faut juste rappeler que al-Murrākušī contemporain des Almohades dit, comme al-Idrīsī, qu'il y a neuf étapes entre Marrakech et Salé sans pour autant les nommer. *Cf.* al-Murrākušī, *al-Muʿğib*, Casablanca, 1978, p. 507.

(8) Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma ʿalā l-mustaḍʿafīn*, 3e édition annotée par : al-Tāzī (ʿAbd al-Hādī), Beyrouth, 1987, p. 352-361.

endroits périurbains, en laissant de côté les villes et les grandes agglomérations qui jalonnaient cet itinéraire, à savoir Ribāṭ al-Fatḥ, Salé, Sabta, et d'al-Qaṣr al-Ṣaġīr appelé aussi Qāṣr al-Mağāz, auxquelles nos deux sources réservent, bien évidemment, des informations des plus intéressantes.
Le *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī fournit pratiquement les mêmes informations concernant les étapes franchies par les troupes almohades en marche à la guerre. Pour ces étapes qu'il appelle parfois *manzil-s*, situées sur l'itinéraire de Marrakech à Rabat, Ibn ʿIḏārī, qui s'appuie beaucoup sur l'auteur d'*al-Mann*, cite les noms de deux localités : Tānsīft(9) et Tuqṭīn(10).

Ainsi donc, rares sont les sources qui fournissent des renseignements sur l'emplacement, les structures de peuplement, ou les situations économiques et démographiques des villages et des localités situés sur la route Marrakech-Le Détroit à l'époque almohade.

La *Nuzha* d'al-Idrīsī et *al-Mann* se complètent ; à quelques exceptions près, ils citent les mêmes localités. Les différences que l'on peut relever, en plus de celles précédemment mentionnés, se rapportent au nombre et aux noms de certains de ces villages-relais. Notons ainsi que les deux étapes appelées Tānsīft et Dšār al-Ḥatṭāba dans *al-Mann*, situées entre Marrakech et Tūnin ne figurent pas sur la liste d'al-Idrīsī. Le lieu dit Wādī Wāsnāt est également absent sur l'itinéraire de la *Nuzha*. De son côté, l'ouvrage d'*al-Mann* ne fait aucune mention de la *qarya* d'Ankāl ou de celle de Ġafsīq, pourtant toutes deux décrites dans la *Nuzha*. Selon nous, ces petites différences ne sont pas dues à l'existence de deux routes différentes –le nombre important de toponymes communs des deux descriptions infirme cette thèse. Il faut plutôt expliquer l'absence de quelques toponymes chez l'une ou l'autre source par le fait que la *Nuzha*, par exemple, en tant qu'œuvre géographique, s'intéresse aux populations, aux structures de peuplement, aux données topographiques et aux réalités économiques, bref aux lieux où vivent les gens et aux endroits fréquentés par les commerçants et les voyageurs. Il n'est pas question dans cet ouvrage de dénombrer des haltes ou des gîtes pour la simple raison que la *maḥalla* du prince ou du calife vient y camper. En revanche, dans les récits d'*al-Mann* la place réservée aux populations et leurs lieux d'habitations, surtout ruraux, est

(9) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-muġrib (partie des Almohades)*, Casablanca, 1985, p. 214.
(10) *Ibid.*, p. 157. Le nom que donne l'auteur à cette localité correspond à Tūqṭīn dans *al-Mann* d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt.

très minime, voire parfois absente. Dans ce type de sources, c'est l'histoire des faits d'armes et des expéditions liées à la *sīra* (biographie) du calife suzerain qui détermine la mention où non des villages auxquels nous avons affaire. Ce n'est qu'à l'occasion du passage du calife ou de l'un de ses généraux, par un tel ou tel endroit, ou village, que celui-ci peut retenir la curiosité de l'auteur. Les villages d'al-Idrīsī, qui ne semblent pas avoir constitué d'étapes militaires à l'époque où écrit l'auteur d'*al-Mann*, ne sont donc pas mentionnés. L'on peut également penser, en expliquant les différences entre les deux descriptions concernant les étapes, que certains villages *idrissis* avaient disparu ou s'étaient dépeuplés après l'avènement des Almohades. Cela pourrait être par exemple le cas des d'Ankāl et Ġafsīq.

2. Villages et terroirs : étude préliminaire et essai d'identification

2.1. Les localités du Haouz nord de Marrakech

Tānsīft

Cité par Ibn Sāḥib al-Ṣalāt[11] comme étant la première étape sur la route de l'armée après Marrakech, ce lieu tire certainement son nom de celui de l'oued Tānsīft, fleuve qui court, depuis ses sources dans les montagnes de l'Atlas, à 5 km au nord de la capitale des Almohades, et se jette dans l'Océan Atlantique. Nous ignorons s'il s'agit d'un village ou d'un simple gîte. Le terme de *manzil* (pl. *manāzil*) employé aussi bien par le chroniqueur andalou que par l'auteur du *Bayān* pour qualifier le site de Tānsīft, ne permet aucunement de reconnaître sa nature. Cependant, une lecture du terme de *manzil* que les chroniques utilisent pour désigner une étape peut fournir des éléments de réponse. Le terme *manzil*, ainsi que nous le rencontrons chez les géographes arabes, et à titre d'exemple al-Idrīsī, peut désigner un village ou une petite ville, ou une simple halte, que les voyageurs et les commerçants considéraient comme une étape. Cependant, chez Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt et Ibn ʿIḏārī, ce mot, qui est utilisé afin de désigner des étapes militaires almohades, pourrait avoir une autre signification. Un récit d'Ibn ʿIḏārī vient à l'appui de cette hypothèse. L'auteur du *Bayān* rapporte qu'al-Manṣūr ordonna en 589/1193 de « construire, aux environs de Séville, un *manzil* destiné au rassemblement des combattants (*amara* al-Manṣūr *bi-ḫtiṭāt manzil*[in] *bi-ḫāriğī Išbīliya yakūn*[u] *bi-rasmi nuzūli al*

(11) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 352.

muǧāhidīn)[12]. Nous apprenons de ces propos d'Ibn ʿIḏārī, d'une part que le mot *manzil* signifierait une structure fortifiée –soit, ici, la forteresse ou le Ḥiṣn al-Farağ construit par al-Manṣūr près de Séville. D'autre part, il paraît clair que ce *manzil* (ou ouvrage fortifié) avait une fonction qui n'était autre que le rassemblement des combattants qui venaient y camper au moment des expéditions. Mais à défaut d'autres indications textuelles, et surtout, de témoignages archéologiques, notre hypothèse reste fragile et sujette à caution.

De plus, selon l'auteur d'*al-Mann*, une demeure califale (*Dāri-hi*) destinée à accueillir le calife almohade lors de ses campements militaires devait exister à Tānsīft[13]. Il semble que l'histoire de ce lieu en tant qu'étape militaire commence avec le premier calife almohade ʿAbd al-Muʾmin. En tout cas le site semble avoir servi jusqu'à la fin de l'époque almohade comme étape pour les troupes califales. L'on peut même supposer que la localité de Tānsīft correspond au site que le *Bayān* d'Ibn ʿIḏāri appelle Faḥs al-Maḫālis, lieu que les derniers califes almohades utilisaient comme halte non loin de Marrakech et dans lequel le calife al-Murtaḍā, aurait ordonné, de restaurer un ancien *ḥammām* dont on peut se demander s'il ne s'agit pas de la demeure califale mentionné par *al-Mann*[14].

Dšār al-Ḥaṭṭāba

Citée uniquement par Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt en tant que deuxième étape de l'itinéraire militaire depuis Marrakech, cette localité abritait également, dit l'auteur d'*al-Mann*, une demeure califale dans laquelle descendit le calife almohade Abū YaʿqūbYūsuf, lors de sa première campagne militaire vers al-Andalus[15]. Il semble, comme dans le cas de la localité de Tānsīft, que cette habitation réservée au calife fut construite par le premier souverain almohade. Le texte d'*al-Mann* est très explicite à ce propos. Toutefois, nous ne savons pas si la demeure du calife fut élevée dans ou près d'un endroit habité, ou bien si elle avait été une simple halte isolée sur la route vers le Nord, assez près de Marrakech. Quoique nous ne disposions d'aucun renseignement permettant d'identifier cette localité, il apparaît que Dšār al-Ḥaṭṭāba, fut un petit bourg dont

(12) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 214-215.
(13) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 353.
(14) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 408.
(15) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 353.

le toponyme, d'origine arabe (Dšār al-Ḥaṭṭāba littéral. : petit bourg de la bûcheronne), laisse augurer d'une occupation humaine de très faible densité et, probablement, un habitat très dispersé, ce qui pourrait d'ailleurs expliquer l'absence du toponyme chez al-Idrīsī. Il est curieux tout de même de constater que cette localité porte un nom arabe dans une région où l'on remarque une nette dominance de la toponomastique berbère. Est-il permis alors de penser à la présence d'une population d'origine arabe dans la région ? Il n'est pas hasardeux d'accepter cette thèse même si les données d'al-Idrīsī sur les populations qui occupaient la plaine située entre les deux fleuves de Tānsīft et Umm Rbīˁ, ne parlent que des tribus berbères. La présence arabe dans différentes localités du Maroc médiéval, même au sein des milieux berbères, est attestée historiquement depuis l'aube de l'islamisation du pays(16).

Tūnīn

Le site est connu, au moins depuis la fin du Ve/XIe, puisque c'est dans cet endroit que trouva la mort le célèbre cadi almoravide Abū al-Ḥağğāğ Ibn al-Malğūm en 492/1099(17). Pour al-Idrīsī(18), c'est la première localité-étape entre Marrakech et Salé, tandis qu'elle constitue la troisième halte de l'armée, après Tānsīft et Dšār al-Ḥaṭṭāba, selon l'itinéraire d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt. Si celui-ci se contente de dire que Tūnīn renfermait, à l'instar des deux sites précédents, une résidence du calife Abū Yaˁqūb Yūsuf, le premier semble beaucoup plus généreux et donnes des informations, quoique très brèves, sur cette localité. Il dit en effet qu'il s'agit d'une *qarya,* située « à l'entrée d'une plaine vaste et sans dénivellation ni sinuosité, longue de deux jours » ; laquelle plaine s'étend au nord de la ville de Marrakech, jusqu'aux confins de l'Umm Rbīˁ, et elle est habitée par des tribus berbères : Gazūla, Lamṭa et Sadrāta. Huici Miarnda identifie Tūnīn avec l'actuelle localité de Sīdī Bū ˁUṯmān, située à une trentaine

---

(16) *Cf.* Lévy (Simon), « Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc : pour une histoire linguistique du Maroc », p. 17, et Rosenberger (Bernard), « Les villes et l'arabisation. Fonctions des centres urbains du Maġrib al-Aqṣā (VIII-XV s.) », p. 47 dans *Peuplement et arabisation au Maghreb Occidental. Dialectologie et histoire,* Actes réunis et préparés par Jordi Aguadé, Patrice Cressier et Ángeles Vicente, Casa de Velázquez-Universidad de Zaragoza, Madrid-Zaragoza, 1998.

(17) Ibn ˁAbd al-Malik (al-Murrākušī), *al-Ḏayl wa-l-Takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila,* vol. 8, t. 2, éd. M. Ibn Šarīfa, Rabat, 1984, p. 431.

(18) al-Idrīsī, *Nuzha,* p. 144.

de kilomètres au nord de Marrakech[19]. Cette localité correspond parfaitement, de par sa situation et son rôle d'étape sur l'itinéraire médiéval, qu'il assurera jusqu'au début du siècle dernier, à l'ancienne *qarya* de Tūnīn, comme le propose, non sans raison, l'historien espagnol. Le paysage naturel dont parle al-Idrīsī, en décrivant la plaine où se dressait le village de Tūnīn, ne semble pas avoir beaucoup changé par rapport à celui que décrit Prosper Ricard en mentionnant, en 1930, le site de Sīdī Bū ˁUṯmān[20]. Le jujubier sauvage qui couvrait la plaine du temps d'al-Idrīsī était, selon l'auteur des *Guides bleus*, encore là au début du siècle dernier. Notons également, que l'auteur de la *Nuzha* dit qu'une *marḥala* sépare Marrakech du village de Tūnīn. Comme la *marḥala*[21] est estimée, chez al-Idrīsī, à environ 40 km, cette indication fort intéressante ne peut que corroborer, encore une fois, l'identification de Tūnīn avec l'actuel Sīdī Bū ˁUṯmān. Ajoutons enfin que même l'étymologie du toponyme Tūnīn, que l'on peut rapporter au mot berbère *anū* (= puit), suggère la présence, dans cette *qarya* de systèmes d'exploitations hydrauliques dont les puits seraient un exemple (Tūnīn serait une des différentes formes plurielles de *anū* ou *tanūt*).

Tūqṭīn ou Twāqṭīn

Après Tūnīn, les troupes du calife, selon l'auteur d'*al-Mann*[22], campent à Tūqṭīn. C'est la localité que l'on trouve mentionnée sous la graphie Tiqṭīn dans la *Nuzha*. Pour al-Idrīsī, ce village est situé à une étape (*marḥala*) de la précédente localité[23], dans la vaste plaine qui s'étend au nord de Marrakech. Le géographe n'en dit pas plus. Selon Huici Miranda, qui ne se justifie pas, cette *qarya* correspondrait au lieu dit *Nzalet El Adem*, situé à 24 km au nord du

(19) Huici Miranda (Ambrosio), *Historia politica del imperio almohade*, t. 1, Tetuan, 1956, p. 248, note 1.

(20) Ricard (Prosper), *Les Guides bleus : Maroc*, Librairie Hachette, 1930, p. 120.

(21) Il n'y a pas d'étude d'ensemble, comme le note Faouzi Mahfoudh, sur ce type de mesure de distance qu'emploient les géographes et les voyageurs médiévaux. La *marḥala*, désigne pour l'époque médiévale, une étape, que le voyageur pouvait parcourir en un jour. Mais elle reste une mesure de longueur variable qui dépend de la facilité ou de la difficulté du terrain à parcourir. *Cf.* Faouzi Mahfoudh, « Le relais sur la route Tunis-Kairouan au Moyen Âge », *L'Africa Romana*, XIV, Sassari 2000, Roma 2002, p. 2028, note 14.

(22) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 353.

(23) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 144. On relève dans le *Bayān* d'Ibn ˁIḏārī deux graphies : Tuqṭīn et Twāqṭīn. *Cf. al-Bayān (Almohades)*, p. 157 et 251.

village de Sīdī Bū ˁUṯmān [24] et à 55 km au nord de Marrakech. Ainsi qu'il a l'habitude de le faire, Huici semble ne se baser que sur quelques notes de Prosper Ricard, notes où ce dernier indique la présence, dans ce village de *Nzalet El Adem,* de puits d'une profondeur de 20 à 80 m[25]. Bien évidemment, l'on comprend que Huici fait le rapprochement, sans pour autant le noter, entre la présence des puits, le nom du village (*Nzala*[t] signifie halte ou gîte) et la prise, par les Almohades, du site de Tūqṭīn comme étape pour le campement des armées. C'est une hypothèse qui reste donc très plausible. Mais la découverte, dans les années cinquante du siècle dernier, d'installations hydrauliques et d'autres structures destinées à l'exploitation agricole, dans la région de la Baḥīra[26], nous pousse à revoir cette hypothèse, donc revoir la localisation de

---

(24) Huici Miranda (Ambrosio), *Historia*, t. 1, p. 248, note 2.

(25) Ricard (Prosper), *Les Guides*, p. 120.

(26) Il est curieux de noter que Charles Allain ne puisse établir un rapport entre le nom de cette plaine du Pays Rehamna et les *baḥīra*-s de Marrakech dont les mentions sont assez fréquentes dans l'historiographie almohade et post-almohade, laquelle attribue ces grandes exploitations agricoles aux sultans almohades. Ainsi il n'hésite pas à traduire, à tort, ce toponyme par "la petite mer ou le lac", quoique les résultats de son étude pertinente sur le site de La Baḥīra mettent l'accent sur l'aspect agricole de celle-ci et lient son développement aux travaux des califes almohades. D'ailleurs, faut-il rappeler que le sous-titre de son étude est « Une organisation agricole almohade dans la Baḥīra ». *Cf.* Charles Allain, « Reconnaissances archéologiques dans le massif des Rehamna et la Baḥīra II : une organisation agricole almohade dans la Baḥīra », *Hespéris*, XLI, 1954, p. 157, note 2. Quant à la signification du terme *baḥīra* ou *bḥira,* les auteurs du *Dictionnaire Arabe-Français, Langues et cultures marocaines* notent que, dans le parler marocain d'aujourd'hui, la *baḥīra* signifie: « champ ou jardin non irrigué, destiné à la culture maraîchère, spécialement celle des cucurbitacées (melon, pastèques, courges, courgettes, concombres) et des navets, oignons, etc. elle a comme équivalents, *bustān*, jardin, *ğnan, sānya, ˁarsa* ». *Cf.* A. L. De Prémare et *alii, Dictionnaire Arabe-Français, Langues et cultures marocaines* t. 1, L'Harmattan, Paris, 1993, art. *bḥira*, p. 144. Pour E. Lévi-Provençal, il s'agit, de « verger, olivette, jardin complanté d'arbres et irrigable, avec pavillon d'habitation ». *Cf. Documents inédits*, Glossaire, p. 232. Il est à remarquer que nombreuses sont les mentions, surtout dans *al-Bayān,* qui se rapportent à la présence de pavillons (*qubba*-s) dans les *baḥīra*-s des sultans almohades aussi bien au Maroc qu'en al-Andalus. *Cf. al-Bayān*, (*Almohades*), p. 171. Le pouvoir almohade avait le soin d'aménager de grands jardins sultaniens (*baḥīra*-s) que la littérature médiévale et surtout contemporaine nous a bien gardé les souvenirs. Les *baḥāˀir* (sing. *baḥīra*) de Marrakech et de Séville sont de loin les plus connues et les plus prestigieuses du vivant des trois premiers califes que celles des autres villes. On les connaît, nous disent les sources, à Ribāṭ al-Fatḥ, à Fès, à Meknès et à Taza pour ne citer que ces grandes villes de l'époque. *Cf.* Ibn Ġāzī, *al-Rawḍ al-hatūn fī aḫbār Maknāsat al-Zaytūn*, 2[e]

Tūqṭīn. La plaine de la Baḥīra est une steppe située non loin de Sīdī Bū ʿUṯmān qui s'étend au sud du massif des Rehamna jusqu'à la chaîne des Djebilet. Pour Charles Allain, l'ensemble des découvertes faites dans cette plaine, doivent être identifiés avec des installations almohades qui devaient jalonner, avec d'autres ouvrages mis au jour dans la même région, la route de Marrakech-Salé : « la vie des Berbères en face des Arabes déportés, est liée intimement dans la Baḥīra aux travaux d'exploitations almohades ; les jalons de la route de Maroc (c'est-à-dire Marrakech) à Sala présentent tant de ressemblances avec les ouvrages de la [Séguia] Yaqoubia qu'il est impossible de les séparer»(27).

Parmi ces découvertes, le monument que Charles Allain appelle le *magasin fortifié* est l'exemple le plus frappant de la très vraisemblable présence almohade sur le site de la Baḥīra. Voici quelques traits généraux de cette structure, que nous résumons d'après le travail de Charles Allain.

édition, Rabat, 1988, p. 12. Sur Meknes, Fès et Tāza ; Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades*), p. 158, sur Séville p. 113, 121, 159, 218, sur Marrakech, p. 117, 124, 155; Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann,* p. 372-376. Par ailleurs, Il est à remarquer que le vocable Baḥīra a été toujours vocalisée à tort par les chercheurs ou les traducteurs des sources andalou-maghrébines y faisant allusion, en *buḥayra* (littéral. : lac). Ainsi la première grande bataille opposant, aux portes de Marrakech en 524/1131, les Almoravides aux Almohades, paraît dans les différentes études, toujours sous le nom de bataille d'*al-Buḥayra* au lieu d'*al-Baḥīra*. Le chroniqueur oriental Ibn al-Aṯīr dit qu'au Maroc du VIe /XIIe siècle, les gens appellent le jardin *baḥīra*. L'importance de ce témoignage réside dans le fait qu'il nous renseigne sur la graphie correcte du nom, chose que l'on a toujours négligé ou oublié de vérifier. Quand cet auteur fait cette remarque pertinente, on comprend que le mot ne semble pas avoir été d'usage ni même connu, en Orient musulman et qu'il ne lui était pas familier. Donc, s'il s'agissait du même terme ça n'aurait pas échappé à Ibn al-Aṯīr, surtout, il ne faut pas l'oublier, qu'il était, en plus de sa qualité d'éminent historien, un lexicographie de renom. Plus considérable aussi est le témoignage de l'auteur de l'*Istibṣār* qui précise qu'à l'époque almohade les Gens de Marrakech appellent les grands jardins plantés *baḥīra-s* " *Yusammūn al-basātīn baḥāʾir li-ʿiẓamihā* ". Ceci est encore une preuve qui réfute toute vocalisation erronée du terme en question, en *buḥayra* au sens de lac, puisque ce dernier sens ne semble pas, s'il était appliqué aux jardins plantés, échapper à l'auteur. Voir Ibn al-Aṯīr**,** *al-Kāmil fī al-tārīḫ*, 13 vols, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1979-82, t. 10, p. 577. Il importe enfin de signaler que cette culture de la *baḥīra* n'était pas seulement une tradition liée au pouvoir, cet "art" semble puiser ses origines, du début de l'époque almoravide. Les Baḥīra-s *intramuros* et *extramuros* étaient très connues à Marrakech, à cette époque. *Cf.* A. Sadqi Azaykou, « al-B(a)ḥīra », *Maʿlamat al-Maġrib*, vol. 3, Imprimeries de Salé, p. 1085.

(27) Allain (Charles), « Reconnaissances archéologiques dans le massif des Rehamna et la Baḥīra, I », *Hesp.*, XLI, 1954, p. 155.

Il s'agit, en fait, d'un bâtiment de plan rectangulaire de 80 m. sur 14 m. qui se trouve en partie logé dans une fosse de 1,50 m. de profondeur, taillée dans le roc[28]. Il est divisé en trois compartiments de 25,70 m. de longueur où l'on remarque deux rangées de piliers de 1 m. de longueur sur 2 m. de largeur qui supportaient sans doute les voûtes de l'édifice. Sur sa face extérieure le bâtiment est flanqué de bastions de plan carré dans les angles et barlongs sur les côtés. Les bastions d'angles sont pleins. Les bastions de flanquement, au nombre de 6, sont disposés dans l'axe de chaque compartiment. Le magasin est entouré d'un ensemble de longues pièces mesurant 3 m. de largeur chacune et dotées de portes, formant ainsi un rectangle parfait. Les murs de ces constructions, épais de 0,65 m. sont construits en béton d'assez mauvaise qualité. En essayant de reconstituer le plan de l'édifice central[29], Charles Allain note qu'il est vraisemblable que le bâtiment soit couvert par une terrasse percée d'orifices par où le grain était versé. Quant à la destination de l'édifice, Allain s'appuie sur des arguments probants, comme la présence juste au dessus du sol des magasins d'une couche de céréales tassés, pour démontrer qu'il s'agit d'un grand bâtiment dont la fonction est d'emmagasiner des céréales, à l'instar des greniers collectifs. Les silos devaient avoir une capacité estimée à 2000 m^3 environ, et ils auraient pu contenir 5000 m^3.

Nous pouvons dire que c'est dans le cadre des exploitations almohades dans la Baḥīra que se situe l'établissement du magasin fortifié. L'emplacement de ce monument prés de la route traversée par les troupes militaires, les dimensions de ses structures et enfin sa fonction, font de la Baḥīra la probable localité de Tiqṭīn.

Ġafsīq

Nous ne savons rien sur cette localité, si ce n'est ce qu'en dit al-Idrīsī. Il la qualifie également de *qarya* et note qu'elle est située à l'extrémité de la même plaine où se trouvent Tūnīn et Tīqṭīn, et qu'elle est à une étape de cette dernière[30].

Remarquons le peu d'importance que le géographe arabe paraît accorder à Tūnīn, Tīqṭīn et Ġafsīq, peu d'importance qui tranche avec ses descriptions des

(28) *Ibid*., p. 449.
(29) *Ibid*. p. 450.
(30) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 144.

autres localités de l'itinéraire, qui sont beaucoup plus détaillées. De ceci, l'on doit sans doute conclure que ces villages étaient de moyenne voire de petite taille, et qu'ils se situaient dans des zones à la très faible densité de peuplement. D'ailleurs, hormis les deux textes d'al-Idrīsī et d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, les sources géographiques ne se font pas l'écho de cette plaine qui s'étend au nord de Marrakech entre l'oued Tṭānsift et celui de l'Umm Rbīʿ et n'accordent aucun intérêt à ses localités. Ce n'est qu'à partir de la vallée de l'Umm Rbīʿ, en passant dans la vaste plaine de Tamesna, que ça soit à l'intérieur du pays ou sur les plaines atlantiques, que villes et villages prennent de l'importance et retiennent l'attention des géographes. Les conditions naturelles et les données topographiques, entre autres, sont sans doute à l'origine de cette grande différence dans la nature du peuplement entre la plaine de Tamesna et celle du Haouz nord de Marrakech. Celle-ci, steppique et aride ne semble pas avoir favorisé des meilleures conditions pour le développement du peuplement sur ses terres et l'émergence d'assez importantes localités. La réalisation, réussie, du Projet de Marrakech sous les Almoravides et les Almohades, au milieu de cette vaste plaine aride, est très surprenante.

2.2. Les localités de la plaine de Tamesna[31]

Umm Rbīʿ

C'est le plus grand village (*qarya ğāmiʿa)* sur l'itinéraire d'al-Idrīsī[32].

(31) Sur Tamesna, *Cf.* J. -Léon L'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. A. Epaulard, 1980, t. 1, p. 159. Jusqu'au début du XVI^e^ siècle, la région de Tamasna correspondait, selon cet auteur, au territoire situé entre l'oued Umm al-Rabīʿ au sud et le fleuve Bouregreg au nord. Du côté ouest elle était limitée par l'Atlantique, et prend fin vers l'est à l'Atlas. *Cf.* L. Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain*. Mémoires de la Société Historique Algérienne, t. 1, Alger, 1906, p. 210. M. Kably dit que le Tamasna recouvrait, à l'époque médiévale, toute la partie du territoire s'étendant entre Marrakech et Salé, soit l'actuelle province de la Chaouia débordant sur celle des Zaers au nord-est et celle des Doukkala au sud-ouest. *Cf.* M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p. 16, n. 3.

(32) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 144. Dans la récente édition de la *Géographie* d'al-Idrīsī, on a traduit l'expression *qarya ğāmiʿa* par "village où l'on fait la prière du vendredi". Nous ne sommes évidemment pas d'accord avec cette traduction, puisque le terme, employé ici par le géographe, pour qualifier le village Umm Rbīʿ, n'a rien à voir avec le sens de *ğumuʿa* ou *ğamāʿa,* termes qui indiquent, comme on le sait, la présence d'une grande mosquée dans une localité donnée. Or, nous avons remarqué que l'emploi de ce mot a, chez l'auteur, un rapport étroit avec le sens de "grandeur et prospérité" de la localité citée ou décrite, c'est dire que

Séparé de Ġafsīq d'une *marḥala,* il est située sur la rive gauche de l'oued Umm Rbīˁ auquel il a, probablement, emprunté son nom(33). Les habitants de ce grand village, dit al-Idrīsī, sont un mélange de Berbères Rahūna, de Zénètes et de Tamasna. Ils s'adonnent à l'agriculture et à l'élevage des ovins et des chameaux. L'on remarque, dans cette localité, une production abondante de céréales, notamment de froment –qui était de bon marché du temps d'al-Idrīsī. Sans doute conscients de l'importance de ce riche village, qui pouvait constituer, comme en témoigne al-Idrīsī, une réserve d'approvisionnement (en vivres et en hommes(34)) des armées en marche, les califes almohades y ont établi leur propre résidence et ont construit un solide pont flottant(35), construit sur des barques en bois, sur l'oued Umm Rbīˁ. Ainsi le passage des troupes était-il facilité.

Identifier Umm Rbīˁ n'est pas chose aisée. L'on doit supposer que cette *qarya* était localisée près de l'actuelle localité de Mašraˁ b. Abbū (littér. gué b. ˁAbbū), située, elle aussi, sur les bords du fleuve Umm Rbīˁ. Ainsi que le note P. Ricard, l'on traverse le fleuve sur un pont à cet endroit(36). Ce pont ne serait-il pas l'ouvrage auquel fait allusion Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt ? Quoi qu'il en soit, la situation de Mašraˁ b. ˁAbbū sur l'ancienne route médiévale et le fait qu'il soit le gué le plus connu pouvant assurer le passage de part et d'autre du fleuve Umm Rbīˁ, militent en faveur de son identification avec le village médiévale de Umm Rbīˁ.

---

celle-ci rassemble (du verbe *ǧāmaˁa)* et réunit tous les atouts favorisant une installation humaine et un peuplement très développé. Voir, à titre exemple, sur les occurrences de ce mot dans la *Nuzha* (texte arabe), Beyrouth, 1989, t. 1, p. 152. Toutefois, nous tenons à préciser que si l'expression d'al-Idrīsī ne signifie forcément pas la présence d'une grande mosquée, ceci n'empêche aucunement que la *qarya* d'Umm Rbīˁ dispose de ce type de monument religieux.

(33) A. Tawfiq croit, au contraire, que c'est le nom du village qui aurait été à l'origine du nom que porte aujourd'hui le fleuve Umm Rbīˁ. *Cf.* Ibn al-Zayyāt Al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf,* 2e éd. annotée par Tawfiq (Ahmad), Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1997, p. 309, note 820.

(34) al-Idrīsī, *Nuzha,* p. 144. Les habitants de ce village étaient connus, aussi, par leur maîtrise de l'art de la cavalerie (*al-furūsiyya*).

(35) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann,* p. 354.

(36) Ricard (Prosper), *Les Guides,* p. 120.

Iġīssal

À propos de cette localité, la description de la *Nuzha* d'al-Idrīsī en fait un joli village (*qarya ḥasana*), aux sources aquifères très abondantes, exploitées par les populations locales dans l'arrosage de leurs cultures(37). Iġīssal, que sépare une *marḥala* du village d'Umm Rbīʿ, est située au milieu de la route entre Marrakech et Salé. *al-Mann bi-l-imāma* mentionne la même localité et dit qu'elle aussi était dotée d'une habitation destinée à l'accueil du calife almohade pendant ses déplacements vers le nord du pays(38). L'identification de ce site semble primitivement poser un sérieux problème : le toponyme Iġīssal est fréquent, dans différentes régions du Maroc à l'époque médiévale. Le *Kitāb al-Tašawwuf*, source hagiographique composée au début du VIIe/XIIIe siècle, fait, à titre d'exemple, mention d'une *qarya* qui porte le même nom(39). Selon A. Tawfiq, éditeur de cet ouvrage, le sens du toponyme Iġīssal, qui est d'origine berbère, renvoie soit à un lieu situé prés d'un cours d'eau, soit un lieu qui surplombe un canal d'irrigation ou un aqueduc. Cette définition correspond tout à fait aux informations d'al-Idrīsī, précédemment signalées(40). Huici Miranda propose la localisation d'Iġīssal sur l'emplacement de l'actuelle localité de Guisser(41), située dans la province de Chaouia (l'ancienne Tamesna), sur la route reliant la ville de Brouj à celle de Settat, à 28 km de celle-ci. Cette hypothèse est acceptée par A. Tawfiq, qui, en se basant sur la présence de quelques vestiges anciens à Guisser et surtout sur l'analyse du toponyme berbère, affirme que le nom de cette dernière localité ne serait qu'une déformation du vocable original Iggīssal.

Ankāl

Dans l'état actuel de nos connaissances, aucune source, exception faite de la *Nuzha*, ne fait mention d'une localité qui aurait porté ce nom au Maroc

(37) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 145.
(38) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 354.
(39) Ibn al-Zayyāt Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 423, n. 327.
(40) *Ibid.* La forme berbère du toponyme étudié est, selon Tawfiq, Iggīssl, terme composé de deux mots, *igg* qui signifie sur, au dessus et *issil* ou *issl* qui a le sens de petit cours d'eau. Les graphies rencontrées dans la *Nuzha, al-Mann*, et *al-Tašawwuf*, présentant le toponyme avec les lettres "ġ" ou "ğ" ne sont que le fait d'une prononciation arabe du toponyme berbère, puisque la lettre "*g*" n'existe pas en arabe.
(41) Huici Miranda (Ambrosio), *Historia*, t. 1, p. 248, note. 4.

médiéval. L'ouvrage d'al'Idrīsī présente Ankāl comme un village plaisant "*qarya ḥasana*", où l'on rencontre une source surmontée de coupoles et dont les eaux, coulent à découvert. Le site, rapporte al-Idrīsī, est entouré de champs cultivés et de troupeaux de chameaux, bovins et ovins(42). Les indications d'al-Idrīsī ainsi que l'identification d'Igissal avec Guisser, et la localisation du site de Makūl, que nous verrons plus loin, nous permettent de localiser facilement la *qarya* d'Ankāl au milieu de la plaine de Tamesna, à presque mi-chemin entre les deux localités précitées, en l'occurrence, Guisser et Makūl. En fait, étant donné que Ankāl est séparée de ces deux endroits d'une étape chacune, il faut chercher son emplacement non loin de l'actuelle petite ville de Ben Ahmed(43). Enfin, il n'est pas sans intérêt de noter que Ankāl portait un autre nom, qui est selon al-Idrīsī, Dār al-Murābiṭīn (la maison/habitation des gens du *ribāṭ).* Sans soulever ou rentrer dans le vieux débat sur le terme *ribāṭ* et ses différents signifiés(44), est-il permis de lier l'apparition de ce toponyme à la présence sur cette localité du Tamesna, qui fut l'ancien territoire du royaume des Barġwāṭa, d'un *ribāṭ* destiné à combattre ces Berbères que les sources médiévales qualifient d'« hérétiques »? Ou s'agit-il de ce qui serait l'un des premiers exemples de ce type de *ribāṭ* à fonction mystico-religieuse, qui allait connaître une large diffusion aussi bien au Maroc qu'en al-Andalus, à partir de la fin de l'époque almoravide ? Si cette hypothèse est séduisante, les indices manquent pour rien affirmer.

---

(42) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 145.

(43) Voir l'essai, par de M. Haǧǧāǧ al-Ṭawīl, de la localisation et de l'identisation d'Ankāl avec l'actuelle ville d'al-Gara. Cette hypothèse ne peut être, à notre avis, retenue, pour une simple raison, c'est que ce chercheur situe Ankāl à moins d'une dizaine de kilomètres au sud de l'emplacement présumé du village médiéval de Makūl. Or, le texte d'al-Idrīsī, est très clair sur la distance, nous l'avons bien signalée, séparant notre *qarya* et de Makūl et de Igissal, laquelle distance est de l'ordre d'une étape. *Cf.* M. Haǧǧāǧ al-Ṭawīl, « Dār al-Murābiṭīn (Ankāl) », *Maʿlamat al-Maġrib* (Encyclopédie du Maroc), vol. 12, Salé, 2000, p. 3935-3936.

(44) Sur cette question nous renvoyons à la récente mise au point du sens de Ribāṭ, pour l'ensemble du monde musulman médiéval, faite par Chr. Picard, et A. Borrut, (ntoine), « Rābaṭa, Ribāṭ, Rābiṭa : une institution à reconsidérer», Chrétiens et Musulmans en Méditerranée médiévale (VIII-XIII siècle). Échanges et contacts, Textes réunis par N. Prouteau et Ph. Sénac, Université de Poitiers, 2004, p. 33-65, et surtout, pour la Maroc médiéval, P. Cressier, « De un *Ribāṭ* à otro, una hipótesis sobre los Ribāṭ-s del Magrib al-Aqṣā (siglo IX – inicios del siglo XI) », R. Azuar Ruiz et *alii*., *El ribāṭ califal, excavaciones y estudios (1984-1992), Fouilles de la Rábita de Guardamar I,* Casa deVelázquez, Madrid, 2004.

Makūl

Citée à deux reprises dans *al-Mann*, cette localité est qualifiée dans le premier passage de *qaryat* Makūl dans laquelle campa, de retour d'une expédition en al-Andalus, le *sayyid* Abū Ḥafṣ, frère du calife Abū Yaʿqūb Yūsuf, en 560/1165(45). Dans l'autre passage, elle est mentionnée en tant que dernière étape de l'itinéraire califal Marrakech-Rabat, et située près de Wādī (l'oued) Wāsnāt , au bord duquel se trouvait également une demeure califale (Dār) dans laquelle descendit le calife Abū Yūsuf Yaʿqūb(46). al-Idrisī écrit à son propos : « Il est dans un bassin qui touche à la plaine de Kharrāz, longue de douze milles et dépourvue d'eau. C'est un village qui ressemble à un grand *ḥiṣn*. Il est peuplé de berbères et doté d'un marché bien approvisionné car on y trouve toutes les marchandises et tous les biens dont on peut avoir besoin, que l'on apporte de l'extérieur. On y trouve de nombreuses cultures, un bétail abondant, surtout ovin »(47). Nous ne savons pas si cette description de *qarya*, riche et commerçante, pourrait s'appliquer à la *qarya*-étape au temps des Almohades. Les autres sources almohades n'en disent rien en tout cas. Pourtant, dans une note très importante, al-Ḥimyarī(48) qualifie Makūl de *balda mašhūra* (village ou ville ? connu(e)), et la situe dans le pays Tamesna. Il ajoute que c'est le pays d'origine du *qāḍī* de Séville ʿAbd al-Raḥmān b. Isḥāq al Makūlī(49), pendant le règne du calife almohade al-Maʾmūn (624-630/1226-1232), qui le fit exécuter en 625/1229. S'il n'explique pas les causes de cette exécution, le récit rapporte

(45) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 211.

(46) *Ibid*., p. 354.

(47) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 146.

(48) Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, éd. ʿAbbās (Iḥṣān), Beyrouth, 1984. Source consultée sur le site *www.alwaraq.net*.

(49) Mise à part la *Takmila* d'Ibn al-Abbār, aucune des sources biobibliographiques par nous consultées, susceptible de nous livrer des informations supplémentaires sur cette localité, ne s'est malheureusement intéressée à ce personnage, pourtant, occupant une des charges les plus importantes (le *qaḍāʾ)* au temps des Almohades, et exerçant à la deuxième capitale de l'empire, à savoir Séville. De même, nous n'avons pas rencontré, toujours dans ces sources, la *nisba* al-Makūlī. *Cf.* Benouis (El Mostapha), *Le système juridico-judiciaire almohade en al-Andalus et au Maghreb (542-668/1147-1269*), Doctorat nouveau régime (Histoire), 4 t. Université Lyon 2, 2002. Quant à la *Takmila*, il semble qu'elle livre presque les mêmes informations sur ce Makūlī, quoique dans la notice biographique qui lui est consacrée, on le nomme ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad au lieu ʿAbd al-Raḥmān b. Isḥāq cité par *al-Rawḍ al-miʿṭār*, et que la date de sa mort soit 623/1227. *Cf. al-Takmila*, t. 3, p. 55.

qu'al-Makūlī était versé dans les sciences de la philosophie, en sus de ses connaissances en jurisprudence islamique. Or l'on sait que les califes almohades entretenaient des rapports particulièrement tendus avec les *ulémas* qui s'adonnaient à la philosophie. L'exemple très connu des déboires du grand Ibn Rušd (Averroès) mis à l'épreuve, sous le calife al-Manṣūr, alors même qu'il avait été l'un de ses courtisans les plus illustres, révèle l'âpreté de ces tensions. Mais que signifie alors l'expression "*balda mašhūra*" utilisée par al-Ḥimyarī ? Est-il permis de penser que la petite *qarya* que nous décrit al-Idrīsī au début du VI^e^ /XII^e^ siècle est devenue, un siècle plus tard, si ce n'est une ville importante, du moins un grand village ? Dans ce cas, les qualités que lui assigne al-Idrīsī –un grand *ḥiṣn*, une importante population et un marché bien approvisionné– l'auraient préparée à voir s'établir sur son emplacement une future *madina*, surtout connue (*mašhūra*) des commerçants et des voyageurs.

Mais que dit la littérature arabe médiévale du vocable *balda* ? Les dictionnaires de langue sont de peu de secours : pour leurs auteurs, *balda* a une signification générique ; il renvoie toujours à des termes comme pays, territoire, ville, village, en général : tout lieu (*mawḍiʿ*) habité(50). Il faut donc se reporter aux chroniques et aux sources littéraires, géographiques ou historico-géographiques, beaucoup plus utiles. *Balda* y est toujours appliqué à une réalité urbaine ou de type urbaine – pour ce qui est des grands villages. Les sources arabo-andalouses consultées associent souvent ce terme, surtout pour al-Andalus, aux villes, qu'elles soient de petite ou de moyenne taille. Pour ce qui est de notre auteur, al-Ḥimyarī, nous avons essayé de relever dans son *al-Rawḍ al-miʿṭār* les occurrences et les co-occurrences du terme en question. Nous constatons que cet auteur fait usage, lui aussi, du mot *balda* pour désigner une bourgade importante, qui est dans la plupart des cas une ville(51).

(50) Voir à titre d'exemple l'entrée "*balad*" dans Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿArūs fī ǧawāhir al-qāmūs*, 21 vol., 1965-1984,.

(51) Vu le nombre incalculable des sources arabo-musulamnes, nous avons eu recours à l'édition électronique d'un nombre inestimable de certaines de ces sources, disponible sur le site *www. alwaraq.net*. Il est à remarquer que la question de la terminologie employée pour qualifier certains endroits reste toujours posée et suscite beaucoup de débats entre les chercheurs. Sur ce problème épineux relatif, à titre d'exemple à la *madina andalusi*, et les différents signifiés des termes employés dans la littérature andalouse et arabo-muslumane ainsi que leurs diverses et multiples interprétations. *Cf.* Bazzana (André), *Maisons d'al-Andalus*, Madrid, 1992, vol. 1, p. 315-319, et Mazzoli-Guintard, (Christine), *Villes d'Andalus*, Rennes, 1996, p.

Mais le problème auquel l'on reste toujours confronté ici est de savoir si al-Ḥimyarī parle de Makūl à l'époque almohade ou si ce n'était d'une bourgade "*balda mašhūra*" qu'à son époque –dans la première moitié du VIIIe/XIVe siècle(52). À notre sens, il fait bien allusion à l'époque almohade, au moment où cette localité avait donné naissance à un personnage aussi illustre et connu que le *qāḍī* de Séville cité précédemment. Le témoignage d'un contemporain d'al-Ḥimyarī, qui dépeint un Makūl en état de ruine avancé, vient corroborer cette thèse. Son auteur est le grenadin Ibn al-Ḫaṭīb qui a visité cette *qarya* vers 763/1362. Il affirme que Makūl n'était, lors de son passage, qu'un simple Dšār (bourg) dépeuplé, pauvre, abandonné et ruiné par l'action des bédouins arabes qui sévissaient dans sa région(53). Toutefois, comme nous l'avons signalé plus haut, l'auteur d'*al-Mann*, lui même almohade, qualifie Makūl de *qarya*. Mais il importe de préciser qu'on est, dans le cas du récit de ce chroniqueur, au début de la période almohade, soit une trentaine d'année après l'écriture de la *Nuzha*. Ceci étant dit, il semble, à l'appui des données de celui-ci, du témoignage de *al-Rawḍ al-miʿṭār* et en tenant compte de la situation de Makūl sur l'itinéraire militaire reliant les plus grandes villes almohades, nous croyons qu'il est légitime de supposer que cette bourgade avait connu un certain développement qui lui avait probablement permis de grossir, et de devenir, après avoir été une *qarya* importante, un petit centre urbain animé par une activité commerciale assez remarquable. L'établissement d'une demeure califale sur les bords de Wādī Wāsnāt, déjà citée, dès le règne de ʿAbd al-Muʾmin montre l'intérêt que l'on portait au site de cette *qarya* ; il joua sans doute un rôle important dans son présumé développement. Ultime grande étape de la maḥalla sultanienne, avant de rejoindre Rabat et Salé, Makūl pouvait également constituer une source dans son présumé développement. Makūl pouvait également constituer une source inévitable d'approvisionnement des armées califales. Et, avec l'avènement des grands califes bâtisseurs, notamment Abū Yaʿqūb Yūsuf et son fils al-Manṣūr,

---

19-46. Notons enfin que le mot *balda* est traduit dans ce dernier ouvrage dans les termes suivants : ville, terre, province, pays, *Cf.* p. 347 46.

(52) Il est très probable que l'auteur d'*al-Rawḍ al-miʾṭār*, dont l'identification est incertaine, soit un andalou vivant durant la première moitié du VIIIe/XIVe siècle. *Cf.* E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le* ՛՛*Kitāb al-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*՛՛, éd. et trad. partielle, Leiden, E. J. Brill, 1938. p. XVII-XVIII.

(53) Ibn al-Ḫaṭīb, *Nufāḏat al-ǧirāb fī ʿulālat al-iġtirāb,* t. III, éd. al-Saʿdiyya Faġya, Maṭbaʿat al-Naǧāḥ al-Ǧadīda, 1989, p. 89.

Makūl, dont les qualités avaient déjà été remarquées, put s'agrandir encore et devenir ce qu'al-Ḥimyarī qualifie, des années plus tard, de *"balda mašhūra"*. L'on comprend mieux, dès lors, les propos d'Ibn al-H̱aṭīb : informé de sa splendeur passée et du fait qu'elle continuait à être un passage important pour qui voulait se rendre à Marrakech depuis Rabat ou même depuis Fès, il n'en éprouve que plus le besoin de constater la ruine.

Quant à sa localisation, l'on peut à nouveau faire appel à Huici Miranda, selon lequel elle se trouvait sur l'emplacement de l'actuel Mkoun(54), un petit lieu situé à une dizaine de kilomètres au sud de la ville actuelle de Benslimane, sur la route qui relie celle-ci à la ville de Ben Ahmed. Outre les descriptions de l'itinéraire d'*al-Mann* et de la *Nuzha*, l'historien espagnol s'appuie sur les indications toponymiques. L'existence, aux environs immédiats de ce site, d'une source d'eau appelée ˁAyn Mkoun et de quelques vestiges, sont ainsi des indices probants pour localiser Makūl à l'endroit en question. Qu'en est-il de l'étape dite Wādī Wāsnāt qu'Ibn Sāḥib al-Ṣalāt situe à côté de Makūl ? Huici Miranda ne dit rien à propos de ce lieu(55). Loin de contester l'hypothèse de Miranda, mais plutôt, pour la renforcer, nous croyons que l'identification de cet oued Wāsnāt permettra de mieux situer le site de Makūl. Où peut-on donc situer ce fleuve? Deux textes seulement y font allusion. D'abord, L'auteur du *Bayān* mentionne un lieu dit Wāsnāt et le localise dans le Tamesna(56). C'est là où se sont rencontrées, en 643/1246, les troupes du calife almohade al-Saˁīd (640-646/1243-1249) avec les premiers Mérinides, qui essayaient alors d'étendre leur pouvoir sur la plaine fertile du Tamesna, après s'être emparé de la région limitrophe, du côté nord, à savoir le Gharb. Même si le *Bayān* n'indique pas s'il s'agit de l'oued Wāsnāt proprement dit ou d'un autre endroit qui porte simplement le même nom, l'on peut comprendre qu'il s'agit d'un point d'eau. Ensuite, dans sa description du royaume des Barġwāṭa, al-Bakrī révèle dans un passage fort intéressant que le territoire de cette tribu, qui n'est autre que le Tamesna, renferme plus de cents fleuves dont le plus important est celui qui porte le nom de Māsnāt, lequel fleuve court de la *qibla* au *ğawf*, c'est-à-dire du Sud au Nord(57). Par ailleurs, suivant notre itinéraire, nous savons que depuis le

(54) Huici Miranda (Ambrosio), *Historia*, t. 1, p. 248, note. 5 et Ricard (Prosper), *Les Guides*, p. 112.

(55) Huici Miranda (Ambrosio), *Historia*, t. 1, p. 247.

(56) Ibn ˁIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 371.

(57) al-Bakrī, *al-Masālik wa-l-mamālik*, Tunis, 1992, (1381).

village-étape d'Iğissal, que nous avons identifié avec Guisser, jusqu'à Salé et Rabat, en passant par les villages d'Ankāl d'al-Idrīsī et Makūl, la plaine de Tamesna est traversée par de nombreux fleuves qui courent du sud-est au nord-ouest et dont le plus important est celui que l'on appelle aujourd'hui l'Oued Maleh. Il faut rappeler que les vestiges présumés être ceux de l'ancienne Makūl sont situés à moins de 10 kilomètres de ce Oued Maleh. Dès lors, peut-on dire que celui-ci pourrait être identifié avec l'ancien fleuve Masnāt cité par al-Bakrī, lequel se trouvait également dans le Tamesna ? La réponse est affirmative. En fait, le Wādī Wāsnāt, étant situé dans la plaine de Tamesna, étant aussi le plus grand cours d'eau de la dite plaine, et étant finalement situé à proximité de *qarya* Makūl au dire d'*al-Mann*, tout cela milite en faveur d'une identification de cette rivière à celle de l'oued Maleh qui a, nous l'avons vu, les mêmes caractéristiques. Enfin, une approche linguistique de ce toponyme mène au même résultat. En partant du fait que le toponyme Wāsnāt est d'origine berbère, puisqu'il existait déjà au IV^{e}/X^{e} siècle selon al-Bakrī(58), dans le territoire des berbères Barġwāṭa, nous pensons qu'il faut le rapporter au thème *ssin* ou *issin* ou *tissint* déjà relevé en toponymie au Maroc, comme l'équivalent de *tissent* "sel"(59). Ainsi, notre Wāsnāt peut désigner un lieu où abonde du sel, où une rivière aux eaux saumâtres. En étudiant un autre toponyme (*ammassin*) très proche du nôtre, E. Laoust, dans son étude sur la toponymie du haut Atlas marocain, fait cette remarque pertinente : « il est constant de voir le mot accolé à celui d'une rivière, ou d'un village au bord de cette rivière, dont il a pu prendre le nom […] au Maroc, nous avons consigné des dérivés sous la forme *imaġiren*, pour *imariġen*, et le sens de " salines ". De sorte que les *wād amassin* ne sont peut être que des *wād mellah* (= maleh) ».

Ainsi donc, il est possible d'affirmer que le nom actuel de l'oued, « Maleh » n'est qu'une forme arabisée de son ancien nom berbère « Wāsnāt ». La présence des tribus arabes à Tamesna depuis la fin du VI^{e}/XII^{e} siècle explique sans doute

(58) Dans l'édition que nous avons utilisée, le mot est orthographié Masnāt, ce qui semble à notre avis, une erreur du copiste. Il est curieux de noter qu'on trouve dans d'autres manuscrits, d'autres graphies de ce toponyme, signalées par les éditeurs d'al-Bakrī, comme par exemple *Tasnāt* ou *Rasnāt*. Remarquons que, même dans ces toponymes, la racine du thème berbère *ssint,* dont il a été question plus haut, est toujours conservée. *Cf.* Ibid., note 11.

(59) Laoust (Emile), « Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas, Adrar n Dern d'après les cartes de Jean Dresch », *REI*, 1939, p. 232.

ce changement toponymique[(60)].

Ikssīs (Kssīs)

C'est la dernière étape, selon al-Idrīsī, avant d'arriver à Salé[(61)]. Cette *qarya* est située dans la même plaine, dite *faḥs* Ḫarrāz que le village de Makūl duquel la sépare une petite *marḥala*, soit à peu près une demi-journée. Le texte du géographe nous apprend également que cette plaine est limitée –certainement du côté nord-est– d'une rivière qui n'est jamais tarie. Sur les bords de cet oued s'étendent des forêts d'arbres fruitiers.

Quoique assurément laconiques, ces indications, ainsi que la localisation du village de Makūl, incitent à identifier la petite rivière mentionnée dans la *Nuzha* avec un petit cours d'eau qui s'appelle aujourd'hui l'oued Nefifikh. C'est une rivière qui court parallèlement, à une dizaine de kilomètres, à l'oued Maleh, le présumé Wādī Wāsnāt, et se jette dans l'Atlantique, à côté de l'actuelle ville de Mohammadia. L'oued Nefifikh délimite effectivement une plaine qui constitue la continuité de celle où l'on a identifié le site de Makūl. Il n'est pas anodin de noter que ce fleuve porte encore aujourd'hui, vers sa source, laquelle n'est pas très loin de Makūl, le nom de Wādī Keskes[(62)], un nom qui pourrait être rapproché à l'ancien Wādī Kessās dont nous parle l'auteur d'*al-Mann* et qu'il situe à deux étapes de Rabat[(63)]. Nous pensons, à la lumière de ces différentes données, croisées, que la *qarya Ikessīs*, de son vrai nom berbère *Gssas*, selon A. Tawfiq[(64)], devait emprunter son nom à celui de la rivière qui la bordait, en l'occurrence le Wādī Kessās. La distance, séparant ce fleuve de Rabat et Salé, ainsi qu'elle est donnée par *al-Mann*, pousse à situer *Ikessīs* ou Gssas sur la rive gauche de l'oued Nefifikh, à quelques kilomètres au nord-est de ˁAyn Mkoun, identifié au village médiéval de Makūl.

Peut être cette *qarya* d'*Ikssīs* fut-elle élevée au rang de petite ville vers la fin du VI[e]/XII[e] siècle ? Léon L'Africain parle de la ville d'al-Manṣūriyya dont

---

(60) Selon Ibn Ḫaldūn, le calife almohade al-Manṣūr fit installer dans la plaine de Tamasna les tribus arabes, notamment la grande confédération des Ǧušam, constituée des tribus suivantes : Sufyān, al-Ḫulṭ, al-ˁAṣim et Banū Ǧābir. *Cf.* Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ˁIbar*, vol. 6, p. 40, et J. -Léon L'Africain, *Description de l'Afrique*, t. 1, p. 159.

(61) al-Idrīsī, *Nuzha*, p. 146.

(62) Ricard (Prosper), *Les Guides*, p. 112.

(63) Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 127.

(64) Ibn al-Zayyāt Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 280, note 714.

la description et les coordonnées géographiques correspondent presque parfaitement à l'endroit où nous supposons l'existence de la *qarya* d'*Ikssīs*. L'auteur décrit, au tout début du XVIe siècle, cette petite ville en déplorant ses ruines : « Mansora est une petite ville bâtie par Mansor, roi et pontife de Marrakech, dans une très belle plaine. Elle est située à 2 milles de l'Océan, à environ 25 milles de Rabat et presque autant d'Anfa. Près de la ville passe un petit cours d'eau qu'on appelle le Guir. Sur cette rivière il y a de nombreux jardins et beaucoup de vignes, mais qui sont aujourd'hui déserts et abandonnés »(65).

Rappelons que chez cet auteur, le mille équivaut à 1340 m. environ, ce qui correspond, à peu de chose prés, à la *marḥala* dont parle al-Idrīsī, séparant la *qarya* en question de la ville de Salé. Lisons ensuite la note rédigée par les éditeurs de Léon L'Africain en marge de ce texte, laquelle note pourrait étayer notre hypothèse : « L'emplacement de Mansora ne doit pas correspondre à celui de l'actuelle Qaṣba al-Manṣūriyya, proche de la mer, à l'embouchure de l'Oued Tamda. Cette bourgade devait être plus à l'intérieur des terres ; près de l'oued Nfifikh, qui porte encore dans son cours supérieur le nom de Dir, altération probable de Guir »(66).

Voici donc un autre argument, outre les données de Léon L'Africain, qui pourrait inciter à situer la *qarya* de Ikessīs sur le site, encore inconnu, d'al-Manṣūriyya. La situation de la dite *qarya* sur la route sultanienne, non loin d'une zone qui connut un développement et un essor urbain remarquables sous le calife almohade al-Manṣūr, notamment dans les villes de Rabat et Salé, aurait probablement favorisé la naissance d'un petit centre urbain, en l'occurrence al-Manṣūriyya, du nom de son fondateur al-Manṣūr, sur l'emplacement du village de Ikessīs.

(65) J. -Léon L'Africain, *Description de L'Afrique*, t. 1, p. 161.
(66) *Ibid*. note 21.

2.3. Le Territoire de Salé(67)

Marǧ al-Ḥamām

Aucune des sources que nous avons consultées ne qualifie cet endroit de village, mais tout ce que nous savons sur Marǧ Ḥamām, c'est qu'il constitue une étape importante sur l'itinéraire militaire à partir de l'époque almohade. Le site est cité pour la première fois par Ibn Sāḥib al-Ṣalāt sous le nom d'al-Hamām, à l'occasion de l'expédition de l'Almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf en al-Andalus(68). Le sultan y campa avec une armée composée de dix mille cavaliers. Ne mentionnant aucune construction attribuée au calife à cet endroit, comme celles que l'on rencontre dans les étapes précédentes, le chroniqueur andalou précise simplement que cette localité est située prés de l'oued Sebou. Si les sources almohades ne fournissent pas d'informations sur cette localité, l'historiographie mérinide en fait des mentions qui ne sont pas sans intérêt. L'auteur du *Bayān*, qui l'appelle Marǧ al-Ḥamām, le cite également comme étant la première étape, en quittant la ville de Salé, sur la route vers le Détroit(69). L'Andalou Ibn al-Ḫaṭīb semble avoir visité l'endroit et s'en est réjoui, puisqu'il le chante dans l'un de ses poèmes composés au Maroc au moment de son exil(70). De son côté, Ibn Marzūq, auteur d'*al-Musnad*, dédié à la mémoire de son maître le sultan mérinide Abū l-Ḥasan, révèle que ce dernier « amena l'eau à l'intérieur de la ville de Salé et dépensa pour ces travaux des sommes considérables : il fit faire une conduite depuis l'endroit dit Marǧ al-Ḥamām, jusqu'à la grande mosquée, en pleine ville sur une distance de plusieurs milles »(71).

Mais, dans la littérature mérinide, les informations les plus détaillées et les plus dignes d'intérêt sont relatées par un autre andalou, l'écrivain Ibn al-Ḥāǧǧ

(67) A partir de la première moitié du VIe/XIIe siècle Salé semble devenir le chef lieu d'une province qui devait occuper un immense territoire s'étendant entre le fleuve Sebou au nord et une partie du Territoire de Tamesna au sud. Du côté est, ce territoire confinait avec les limites occidentales de l'Anti Atlas. En traitant du découpage administratif du Maroc sous les Almohades, al-Murrākušī cite *Salā wa-aʿmāli-hā* (Salé et son district) comme l'un des districts les plus importants sous le règne du calife Yūsuf Ier. *Cf.* al-Murrākušī, *al-Muʿǧib*, p. 370.

(68) Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 361.

(69) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 259.

(70) Ibn al-Ḫaṭīb, *Nufāḏat*, t. 3, p. 227.

(71) Ibn Marzūq al-Tilimsānī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʾāṯir wa-maḥāsin mawlā-nā Abī l-Ḥasan*, éd. intégrale avec introduction et index par Viguera (María Jesús), Publication de la Bibliothèque Nationale, SNED, Alger, 1981, p. 417.

al-Numayrī. Grâce à ses descriptions précieuses, nous savons d'abord que Marğ al-Ḥamām continua, sous les Mérinides, à jouer le rôle de halte sur la route reliant Salé au Maroc du nord, puis nous sommes bien renseignés sur la nature de cette localité. Dans ses *Notes de voyages au Maroc*, Ibn al-Ḥāğğ nous apprend qu'il était présent dans la *mahalla* du sultan mérinide Abū l-Ḥasan qui campa à Marğ Ḥamām en 745/1344[(72)]. Le texte le plus détaillé semble toutefois celui que l'on trouve dans l'autre ouvrage d'Ibn al-Ḥāğğ, le *Fayḍ al-ʿUbāb*, récit de l'expédition militaire dans le Pays du Zāb et de Constantine, écrit sur ordre du mérinide Abū ʿInān. Ce texte indique que l'endroit était une zone de marais : marigots poussiéreux en saison sèche, et marécage à la végétation luxuriante en saison humide, où le sultan Abū ʿInān s'adonnait au plaisir de la chasse. L'écrivain andalou écrit à ce propos :

> « Notre maître –Dieu l'assiste– traversa la rivière (le Bouregreg), affrontant ses flots débordants et il dirigea sa monture vers Marğ Ḥamām et il aborda ses étendues verdoyantes et ses terrains nus et humides de la meilleure façon. Il tourna dans ses marigots où la terre détrempée avait une riche végétation et que le ciel, par l'eau et la neige, avait lavés de leur poussière stérile, les faisant apparaître sous la plus magnifique des parures offrant aux regards le plus beau spectacle. Après cela, nous nous dirigeâmes vers *al-Maʿmūra*, jouissant de la chasse, rendant grâce à celui qui connaît les choses visibles et invisibles »[(73)].

L'éditeur des *Notes de voyages au Maroc*, De Prémare, suggère que Marğ Ḥamām doit être situé entre Salé et le site fortifié d'al-Maʿmūra, construit par les Almohades sur le Sebou, et qu'il est plus proche de Salé que de celle-ci. É. Lévi-Provençal croit, de son côté, que le toponyme indiqué correspond à celui de ʿUyūn al-Birka, lieu situé dans la forêt d'al-Maʿmūra, au nord-est de Salé[(74)]. Mais, Huici Miranda propose que Marğ Ḥamām pourrait être identifié avec les ruines dites al-Ḥammām, sur l'oued Fouarat, affluent de l'oued Sebou, situé au

(72) A. -L. De Prémare, *Maghreb et Andalousie au XIV^e siècle. Les notes de voyages d'un andalou au Maroc (1344-1345)*, PUL, 1981, p. 12 du texte arabe.

(73) Ibn al-Ḥāğğ al-Numayrī, *Fayḍ al-ʿUbāb*, Beyrouth, 1984, p. 205, trad. du passage par A. -L. De Prémare, *Maghreb et Andalousie*, p. 174, note 185.

(74) E. Lévi-Provençal, « Un nouveau texte d'histoire mérinide, le *Musnad* d'Ibn Marzūq », *Hesp*., V, 1925, p. 72.

sud-est de l'actuelle ville de Kénitra[75]. Cette identification nous semble la plus plausible voire la plus logique, compte tenue des données d'Ibn al-Hāǧǧ. Donc, la localisation de Lévi-Provençal ne peut être retenue.

2.4. Depuis Salé jusqu'au Détroit : localités de la région de l'Azġār[76]

Azib Slaoui (ʿAzīb al-Salawī)

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce site, récemment découvert dans la région de la ville d'al-Qaṣr al-Kabīr, pourrait constituer une étape sur la route des armées almohades vers le nord du Maroc. Le site, qui porte aujourd'hui le nom de Azib Slaoui ne figure dans aucune source médiévale. La carte de la région d'al-Qaṣr montre qu'il est situé à 5,5 km au nord-ouest de cette ville, et à une dizaine de kilomètres au sud de l'oued Makhazen, affluent de l'oued Lukkos[77]. Pour défendre notre hypothèse, nous ne pouvons pas parler de ce site sans évoquer la ville d'al-Qaṣr al-Kabīr et de son territoire à l'époque almohade. L'on sait que la basse vallée du Lukkos, où se situe cette ville a connu un développement remarquable après l'avènement des Almohades. Si l'on attribue l'essor économique d'al-Qaṣr et sa région, à l'exploitation de ses richesses agricoles[78], il semble que l'on doit surtout penser à la situation de cette vallée sur la route militaire, et à la paix établie par le pouvoir almohade. Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, de passage dans la ville, ne manque pas de noter l'ampleur de la ruine de la ville[79]. Ceci se passait en l'année 545/1151, c'est-à-dire, au

(75) Huici Miranda (Ambrosio), *Historia*, t. 1, 249 note 2.

(76) D'après la toponymie de l'époque, « l'Azġār, écrit M. Kably, est la plaine située approximativement entre le Sebou au sud et le bas Loukous au nord, mais confinant, au sud-est, avec le pays Zerhoun, soit à peu près le Gharb actuel. *Cf.* M. Kably, *Société, pouvoir et religion*, p. 7, note 1. Voir aussi sur cette région J. -Léon L'Africain, *Description de l'Afrique*, t. 1, p. 250-251.

(77) Akerraz(Aomar), El Khayari (Abdelaziz), « Prospections archéologiques dans la vallée de *Lixus*, résultats préliminaires », *L'Africa Romana*, XIII, Djerba 1998, Roma, 2000, p. 1648.

(78) Le site sur le quel fut construite la ville de al-Qaṣr al-Kabīr occupait l'emplacement de l'ancienne ville romaine d'*Oppidum Novum*, située elle aussi sur la voie qui reliait, sous les Romains, le sud du Maroc du Sud au Maroc du Nord. Sur la ville et son territoire à l'époque antique voir Akerraz (Aomar), « El Qsar el Kebir et la route intérieure de la Maurétanie Tingitane entre Trémuli et Ad Novas », *Actes du IVe Colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord*, Paris, 1991, p. 367-408, *cf.* aussi les Actes du Colloque : *Madīnat al-Qaṣr al-Kabīr al-ḏākira wa-l-tārīḫ*, coord. Magraoui (Mohammed), Ksar el-Kébir, 2000.

(79) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān, (Almohades),* p. 44.

tout début de l'installation des Almohades à Marrakech. Mais quarante ans après la visite du chroniqueur andalou, l'auteur de l'*Istibṣār* ne manque pas de faire l'éloge de cette ville et surtout de l'œuvre de son maître, le calife *al-Manṣur*, qui y construisit deux grands *funduq*-s, ce qui indique qu'al-Qaṣr devait connaître une activité commerciale intense et un essor urbain remarquable. Voici ce que note l'anonyme de l'*Istibṣār*, qui visita sans doute la ville :

> « Le souverain actuel [al-Manṣūr] y a fait construire deux *funduq-s* remarquables. Ce lieu [al-Qaṣr al-Kabīr] constitua ainsi un centre et se fit connaître, les marchands le fréquentèrent et s'y établirent »(80) .

Mais il semble que bien avant al-Manṣūr, son grand père le calife ˁAbd al-Muˀmin s'était rendu compte de l'importance de cette ville et en avait fait une étape indispensable pour ses troupes(81). Certes, les sources parlent de la ville comme lieu de campement, mais il faut plutôt comprendre le territoire ou les espace alentours de la ville que la ville elle même. D'abord, puisque cet emploi est fréquent dans les textes de l'époque qui appliquent souvent le nom de la ville, à la fois à la ville et à son territoire(82). Puis, parce que une armée composée de milliers de soldats ne pouvait camper que dans le voisinage de la ville, qui est al-Qaṣr dans ce cas. Le *Bayān* nous apprend, par exemple, en parlant des déplacements de Yūsuf Ier vers l'Espagne en 579/1183, que le calife campa avec ses troupes dans les Baḥīra-s de Meknès, dans celle de Fès et enfin dans celle de Séville(83), donc non pas à l'intérieur de l'espace urbain, quoique cet espace fût vaste et spacieux.

Quel rapport peut-on établir donc, à la lumière de ces données, entre l'éclosion du centre urbain d'al-Qaṣr sous les Almohades et le site de Azib Slaoui ? Et quel impact aurait eu le premier site sur le deuxième ? Le site de Azib Slaoui profita probablement de la nouvelle situation politique et

---

(80) *al-Istibṣār fī ˁağāiˀb al-amṣār*, Casablanca, 1985, p. 140.

(81) Magraoui (Mohammed), « Madīnat Qaṣr Kutāma min al-Uṣūl ilā nihāyat ˁaṣr al-muwaḥḥidīn », *Madīnat al-Qaṣr al-Kabīr al-ḏākira wa-l-tārīḫ*, coord. Magraoui (Mohammed), Ksar el-Kébir, 2000, (p. 49-74). p. 58

(82) L'exemple de Salé est le plus explicite à ce propos, ce qui crée souvent, pour le chercheur, sur l'histoire de cette ville et de sa voisine Rabat, laquelle a été toujours annexée au nom de Salé, un problème d'identification de l'une ou de l'autre localité .

(83) Ibn ˁIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 158.

économique d'al-Qaṣr et de sa région, devenant ainsi une étape importante sur la route du Nord. Cette hypothèse est corroborée par l'archéologie : le site, dont l'occupation semble remonter au VIe siècle av. J.-C., a livré, depuis les premières travaux de prospections menés en 1997, du matériel céramique, des traces de quatre fours circulaires situés sur la pente, où se dresse le site, à proximité de l'oued Lukkos, ainsi que des restes d'habitat représentés par quelques structures visibles sur la colline. L'ensemble de ces trouvailles remonte à la période islamique. Il s'agit, dans le cas des vestiges de l'habitat en question, d'un « mur en pisé de 0.70 m. à 0.80 m. », interprété par A. Akerraz, A. El Khayari, comme étant, probablement, un mur d'enceinte[84]. Selon ces deux chercheurs, il ressort de l'analyse des différentes catégories de céramique islamique exhumée, remarquable par sa richesse et sa diversité aussi bien sur le plan fonctionnel que sur le plan technique[85], permet de subodorer la présence d'un matériel homogène sur le plan chronologique. Les comparaisons établies avec la céramique provenant des sites islamiques andalous, notamment celui de Murcie, autorisent à situer l'occupation islamique en question aux VIe/XIIe et VIIe/XIIIe siècles[86]. Dans l'attente de ce que pourraient nous apporter les prochains travaux archéologiques sur ce site, nous ne savons pas si l'on est en présence d'un centre urbain, d'un *ḥiṣn* ou d'un grand village. Mais, dans tous les cas, les premiers résultats montrent l'importance de la localité.

al-Maḫāzin

Le toponyme apparaît pour la première dans le *Bayān*[87], qui le mentionne en tant qu'étape indispensable sur l'itinéraire militaire après celle de Marğ al-Ḥamām. Le site abritait, selon, le témoignage d'Ibn ʿIḏārī, de grands silos ou magasins (d'où l'appellation *al-Maḫāzin* (sg. *maḫzan* : littéral. magasin), appartenant à l'Etat almohade, et destinés à approvisionner, entres autres, les troupes partant pour le *ğihād* en al-Andalus ou en expédition vers les autres provinces du grand empire almohade. Ceci montre d'une manière très claire que le site renferme des structures construites, évidemment en dur, et qu'elles

(84) Akerraz (Aomar), El Khayari (Abdelaziz). « Prospections archéologiques... », p. 1658.

(85) Sur le plan fonctionnel le matériel mis au jour comporte de la céramique de cuisine, de table et des vases de conservation. On trouve parmi ces objets, de la céramique estampée, la céramique vernissée et de la céramique commune. *Cf. Ibid*., p. 1658.

(86) *Ibid.* p. 1666.

(87) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 259.

semblent belles et bien être fortifiées, vu la fonction qui leurs est assignée et qu'elles sont l'œuvre de l'Etat. D'ailleurs, le calife al-Nāṣir, dit le *Bayān*, en passant par cette étape d'al-Maḫāzin, pendant l'expédition de 607/1210 en al-Andalus, procéda lui-même, au contrôle des magasins qui constituaient une source indispensable pour l'approvisionnement de ses armées. Quand le calife découvrit que les magasins étaient vidés et les que vivres manquaient, il ordonna l'exécution du gouverneur d'al-Qaṣr al-Kabīr, dont dépendait la localité d'al-Maḫāzin, ainsi que d'autres responsables, soupçonnés de détourner tout ce que renfermaient ces magasins de l'État. D'autres témoignages montrent très explicitement que les califes accordaient beaucoup d'intérêt à ces magasins établis le long des routes(88) et qu'ils étaient très intransigeants vis-à-vis des responsables de contrôle et de la conservation de ces structures. Le grand père d'al-Nāṣir, le calife Abū Yaᶜqūb Yūsuf, disgracia, quant à lui, un certain al-Ṭarḥūqī, qui occupait la charge de Ḫāzin al-Ṭaᶜām (conservateur de magasins aux vivres)(89).

Quant à la situation d'al-Maḫāzin, il nous semble, d'après l'itinéraire de l'expédition d'al-Nāṣir, tel que le mentionne le *Bayān*, et d'après une autre indication d'Ibn al-Ḥāğğ(90) (qui cite ce site en tant qu'étape où campa la *mahalla* du sultan mérinide Abū l-Ḥāsan), qu'il faut le situer au nord de la ville d'al-Qaṣr al-Kabīr, sur les bords de la petite rivière de Makhazen (Wādī al-Maḫāzin), affluent du *Loukkos*, où il se jette entre Larache et al-Qaṣr al-Kabīr, à une vingtaine de kilomètres de ce dernier. Nous croyons même que c'est cet établissement almohade qui est à l'origine du nom de ce Wādī al-Maḫāzin.

Quoique le site d'al-Maḫāzin ne soit pas identifié et que nous ne disposions pas de vestiges archéologiques d'installations pouvant rappeler des grands silos ou magasins sultaniens almohades, nous pouvons désormais établir une corrélation avec les établissements découverts dans la Baḥīra dont nous avons parlé auparavant.

3. Conclusion

Au terme de cette brève étude, plusieurs remarques s'imposent. D'abord, il est notoire de signaler le sérieux problème auquel l'on est confronté, dans les

(88) *Cf. al-Mann*, p. 139, 266.
(89) *Ibid*. p. 158.
(90) A. -L. De Prémare, *Maghreb et Andalousie*, p. 21 du texte arabe.

sources arabes, en étudiant des structures de peuplement, dont les villages, que nous avons essayé d'aborder, à partir d'exemples marocains des VI^{e}-XII^{e} et VII^{e}-XIII^{e} siècles. Il s'agit évidemment de la terminologie qu'emploient les chroniqueurs et les géographes arabes de l'époque médiévale[(91)]. À travers les exemples étudiés dans le présent travail, nous relevons divers termes imprécis et apportant bien peu sur les réalités de peuplement, faute, souvent, d'une description détaillée des structures. Pas plus que des vocables comme, *qarya*, *manzil*, *dšar*, *balda*, des termes associés au vocable *qarya*, comme, à titre d'exemple, *ḥasana*, *kabīra*, *saġīra*, *ǧāmiʿa*, ne permettent pas de reconnaître la structure évoquée.

L'on peut également souligner que les sources auxquelles nous avons affaire sont très pauvres lorsqu'il n'est question que de *qarya*-s ou de localités de moindre importance. Si ce n'est les quelques mentions d'al-Idrīsī, nous sommes très mal renseignés sur les réalités de ce monde rural qui jalonnait la route reliant la ville de Marrakech au détroit de Gibraltar.

Néanmoins, et malgré ces obstacles, qui se dressent ponctuellement sur le chemin de l'historien désireux d'écrire l'histoire du village marocain médiéval, des avancées sont possibles. Le croisement des indications textuelles, des recherches archéologiques et des analyses toponomastiques, tout particulièrement dans le domaine berbère, peut s'avérer précieux et contribuer à lever un voile sur certains aspects de la réalité villageoise.

(91) « Qu'est ce qu'une *qarya* ? », cette question revient souvent dans les travaux qui s'intéressent à l'étude du monde rural, notamment en Occident musulman médiéval. Voir à ce propos, pour l'exemple d'al-Andalus, notamment la région du *Šarq*, A. Bazzana dans son *Maisons d'al-Andalus*, t. 1. p. 315-319 et P. Guichard dans *Les Musulmans de Valence*, t. 1, p. 197-199 et 223-235. Pour l'*Ifriqiya*, *Cf.* les travaux de M. Hassen, notamment son article « Villages et habitations en Ifriqiya au bas Moyen Age. Essai de typologie », *Castrum 6, Maison et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Age,* Collection de la Casa de Velázquez-72, pub. Ecole Française de Rome et Casa de Velázquez, Rome-Madrid, 2000, p. 233-244. Quant au Maroc médiéval, le travail de thèse de Yassir Benhima constitue une première tentative sérieuse pour aborder la question du village. *Cf.* Benhima (Yassir), *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi,* Thèse de Doctorat nouveau régime, Université Lyon 2, Lyon, 2003, vol. 1, p. 79-132. Dans l'ensemble de ces travaux, la question de la terminologie relative aux structures de peuplement rural occupe une place de choix.

ANNEXE

-الطريق من مراكش الى سلا حسب الادريسي

" **ومن مدينة مراكش** إلى **مدينة سلا** على ساحل البحر **تسع مراحل أولها تونين. وتونين قرية** على أول فحص أفيح لا عوج به ولا أمتا وطول هذا الفحص مرحلتان ويسكنه من قبائل البربر قزولة ولمطة وصدرات. ومن تونين إلى **قرية تيقطين** مرحلة إلى **قرية غفسيق** مرحلة وهي قرية على آخر الفحص المذكور وصحن هذا الفحص كله نبات الشوك المسمى بالسدرة المثمرة بالنبق وفيه السلاحف البرية التي تفوق السلاحف البحرية كبرا وعظما وأهل تلك النواحي يتخذون من جلودها دساتي للغسل ومعاجن لدقيق الحنطة وغيره. ومن قرية غفسيق إلى **قرية أم ربيع** مرحلة وهي قرية كبيرة جامعة وبها أخلاط من برابر رهونة وبعض زناتة وتامسنا وقبائل تامسنا شتى مفترقة فمنهم برغواطة ومطماطة وبنو تسلت وبنو اويقمران وزقارة وبعض من زناتة وبنو يجفش من زناتة وكل هذه القبائل أصحاب حرث ومواش وجمال والغالب عليهم الفروسية وآخر سكناهم مرسى فضالة ومرسى فضالة على البحر المحيط الغربي وبينه وبين وادي أم ربيع ثلاث مراحل وأم ربيع على واد كبير خرار يجاز بالمراكب سريع الجري كثير الانحدار كثير الصخور والجنادل وبهذه القرية ألبان وأسمان ونعم رغدة وحنطة في نهاية الرخص وبها بقول ومزارع القطاني والقطن والكمون وهي في جنوب الوادي ويجاز هذا الوادي إلى غيضة كبيرة من الطرفاء والأنشام وكثير العليق وهي غابة كبيرة ملتفة والأسد بها كثيرة وربما أضرت بالمار والجائي غير أن أهل تلك النواحي لا يهابونها وقد تمهروا في مقاتلتها بأنفسهم من غير سلاح وإنما يلقونها بأنفسهم عراة يلقون أكسيتهم على أذرعهم ويمسكون معهم قنات من شوك السدرة وسكاكينهم بأيديهم لا غير وقد لقيت الأسود منهم هناك نكايات فلا مهابة بذلك لها عندهم بل تخاف ضرهم وتجتنب طرقهم وربما هجمت على الضعفاء من الناس ممن يقتاد حمارا أو غير ذلك. ومن أم ربيع إلى **قرية إيغيسل** مرحلة وهي قرية حسنة وبها عيون كثيرة دفاعة بالماء بين صخور صلدة وهذا الماء يتصرف في سقي كثير من زروعهم. ومن هذه القرية إلى **قرية أنقال** مرحلة ويقال لها دار المرابطين أيضا وبها عين عليها أقباء وماؤها معين وهي حسنة في موضعها كثيرة الزروع والمواشي والإبل والبقر وقبالتها فحص طويل قد انحشرت إليه طيور النعام فهي في أكنافه سارحة وعلى مراقبه دراجة وهي آلاف لا تحد ولاتعد وأهل تلك النواحي يصيدونها طردا بالخيل فيقبضون منها جملا كبارا وصغارا

وأما بيضها الموجود في هذا الفحص فلا يحاط به كثرة ولا يحصل ومنه يحمل إلى كل البلاد وطعامها وخيم يفسد المعد وأما لحوم النعام فلحوم باردة يابسة وشحومها نافعة عندهم من الصمم تقطيرا ومن سائر الأوجاع البدنية. ومن انقال إلى **قرية مكول** مرحلة وقرية مكول على أبطح ويتصل بها فحص يقال له فحص خراز وطوله اثنا عشر ميلا لا ماء به وقرية مكول كالحصن الكبير عامرة بالبربر ولها سوق نافقة بما يجلب إليها من جميع المجلوبات من السلع والمتاجر التي يضطر الاحتياج إليها وبها زروع كثيرة ومواش وأنعام. ومن مكول إلى **قرية إكسيس** مرحلة صغيرة والطريق على فحص خراز وفي آخر الفحص واد فيه ماء جار دائما وعليه غابات ثمار والأسود فيها ظاهرة للناس عادية عليهم بالليل والنهار ظاهرة لا تستتر في غياضها وبهذه القرية المسماة إكسيس بيت متخذ لصيد الأسود حتى أنه ربما صيد منها في الجمعة الثلاثة والأربعة والأكثر من ذلك والأقل والأسود تفر من النار إذا رأتها ولا سبيل لها على صاحب نار. ومن قرية إكسيس إلى **مدينة سلا مرحلة**".

-الطريق السلطانية من مراكش إلى سلا حسب ابن صاحب الصلاة,المن بالامامة, ص. 349-355

"و خرج [الخليفة أبو يعقوب يوسف] على باب دكالة من المدينة المذكورة [مراكش]... فنزل في ذلك اليوم أولا في إحدى **دوره المتخذة له على رسم والده في النزول فيها بوادي تانسفت**, على نحو ثلاثة أميال من حضرة مراكش, و عساكره محدقة به من كل جانب... و رحل أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين في جنوده من وادي تانسفت يوم الأحد الخامس من رجب الفرد المؤرخ [566/1171], اليوم الثاني من حركته, سائرا وجهته, متنقلا في محلاته, فنزل في **داره بدشر الحَطّابة**, و احتل فيها بمن حمل من عياله على رسم والده الخليفة رضي الله عنهم, ثم ارتحل يوم الاثنين إلى **داره بتونين**, ثم الثلاثاء إلى **توقطين**, ينزل في كل منزل من داره و عساكره محدقة به, ثم تابع الحركة و الانتقال على هذا الترتيب حتى وصل **وادي أم ربيع** و قد عُقِد عليه جسر بقنطرة وثيقة من القوارب و آلات الخشب الماسكة لها في عباب الماء, فنزل في **داره** المكرمة أيضا على **قرب من القنطرة المذكورة**, و أمر لكل من الموحدين بيوم من الأيام, يجوزون فيه حذرا من الزحام, فتغرق القنطرة المذكورة, فأجازوا عليها في أيام, و تزاحم العرب في الإجازة حتى تقاتلوا وقتل واحد منهم آخر, فعزموا على الفتنة بينهم, فارتفع الخبر إلى أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين فودّاه من ماله, و سكنت فتنهم. و احتل رضي الله عنه **بداره بالجيسل**, فأمر بالمواساة من الشعير و الدقيق و اللحم عن زادٍ لجميع العساكر إلى أيام معلومة. ثم رحل عن هذا الموضع على الترتيب المذكور من المراحل المعلومة

لأبيه رضي الله عنه حتى وصل **داره بوادي وسنات** على مقربة من **مكول**, فأمر مرة ثانية بالمواساة من الشعير للعلف و الدقيق و اللحم للزاد لجميع العساكر.و تمادى مشيه على ترتيبه حتى قرب من **المهدية المجاورة لمدينة سلى**".

NOTAS Y COMENTARIOS

MEMORIA DE UNA VISITA ACADÉMICA

Laura **REVUELTA SALCINES**[*]
Sira **BENÍTEZ DOMÍNGUEZ**[**]
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 283-285

Entre el 13 y el 16 del pasado abril, un grupo de seis alumnas de segundo ciclo de Filología Árabe de la Universidad de Cádiz realizó una visita académica a la Escuela Superior de Traducción Rey Fahd de Tánger. Este viaje de estudios, financiado por el Aula Interuniversitaria del Estrecho y coordinado por el profesor D. Ignacio Ferrando Frutos, se llevó a cabo en correspondencia a la visita que el año anterior hicieron los estudiantes de la Escuela de Traducción Rey Fahd a la Universidad de Cádiz.

[*] E-mail: laura.revueltasalcines@alum.uca.es
[**] E-mail: sirabenitez@gmail.com

La visita se inició el día 13 de Abril con la llegada a Tánger de las alumnas y los profesores acompañantes, D. Ignacio Ferrando Frutos y Dª Pilar Lirola Delgado, seguida por una primera toma de contacto con el profesor D. Nadi Nouaouri Izrelli y un amplio grupo de estudiantes locales que mostraron la medina al grupo visitante. A lo largo de la visita los estudiantes aprovecharon para conocerse, practicar el español y el dialecto marroquí, compartir un té e intercambiar impresiones.

La mañana de la segunda jornada se desarrolló en la Escuela de Traducción. A las 8:30 h. de la mañana el grupo de estudiantes y profesores españoles fue recibido por el Director del Departamento de Español, D. Elimrani Abdelouahab, que dirigió la primera actividad en común, consistente en una traducción específica del español al árabe de un texto económico extraído del periódico español "El País". Después de una pausa para un té de bienvenida donde la totalidad de los estudiantes se presentaron y mantuvieron una animada charla en la cafetería de la Escuela, se reanudó la actividad con el mismo profesor. Se efectuó otra traducción crítica, esta vez del árabe al español, sobre un texto seleccionado por el profesor D. Ignacio Ferrando Frutos, que reflejaba una entrevista con el escritor Ahmed Bouzfour, donde se abordaba la cuestión de la diglosia en Marruecos desde el punto de vista de la literatura. Este tema así como la riqueza de matices que ofrecía un texto de esta naturaleza, suscitó un fructífero debate encauzado por los profesores y en el que participaron de manera activa los alumnos de ambas orillas.

Por la tarde los estudiantes marroquíes guiaron a las alumnas españolas por las librerías y comercios de la ciudad y las asesoraron en la compra de libros y diversos productos típicos del país.

El tercer día, el profesor D. Nadi Nouaouri dirigió dos sesiones sobre traducción y tecnología. En la primera de ellas introdujo a los estudiantes en la materia del subtitulado tanto desde un enfoque metodológico como de soporte técnico. A continuación, condujo una práctica de subtitulado en la que se hicieron grupos mixtos de alumnos visitantes y locales, para facilitar el desarrollo de la actividad y el intercambio de ideas entre ellos. Se trabajó un documento audiovisual de Al- Jazeera cuya temática giraba de nuevo en torno a la situación lingüística marroquí, pero esta vez sobre la concurrencia entre el árabe y el francés en la comunicación diaria y en la prensa. Esta temática dio origen a una nueva e interesante discusión sobre el papel del dialecto en la cultura y la sociedad marroquíes. En la segunda sesión, los alumnos de la

Escuela de Traducción presentaron sus trabajos de subtitulado sobre documentos audiovisuales que versaban sobre el conflicto palestino-israelí y la drogadicción en la ciudad de Tánger. Se concluyó con un turno de preguntas y comentarios acerca de la actividad.

El día 16 finalizó la visita académica con la vuelta del grupo visitante. Éste se despidió con la ilusión de que se repitan nuevos intercambios entre ambos centros pues además del enriquecimiento académico que supone para cualquier estudiante de Filología entrar en contacto con perspectivas, técnicas y métodos específicos de la traducción especializada, las estudiantes tuvieron la oportunidad de entrar en contacto con coetáneos marroquíes que les mostraron su país bajo el prisma particular de su generación, les obsequiaron generosamente con su tiempo y les hicieron partícipes de sus dinámicas de aprendizaje, debates y focos de interés. La calidez de la acogida prodigada por los anfitriones a las visitantes, hizo que la actividad excediera su marco académico para pasar a ser una experiencia de convivencia entre miembros de una misma generación que, a pesar de proceder sociedades en principio diferentes, no dejaron de constatar una destacable afinidad de inquietudes y aspiraciones.

Las estudiantes españolas no pueden más que agradecer la inolvidable recepción y atención recibida por parte de profesores y estudiantes de la Escuela de Traducción Rey Fahd así como el provecho académico que del intercambio con ellos han obtenido. Pero más allá de todo ello quisieran subrayar que nunca han asistido a congreso, seminario, jornadas o clase regular de la Universidad que haya contribuido tanto a su comprensión, conocimiento, sensibilización y vinculación para con la realidad marroquí como esta breve visita académica, para nosotras, experiencia humana de valor inconmensurable.

***

AAM, 16 (2009) 283-285

EUROPEAN ASSOCIATION FOR MODERN ARABIC LITERATURE

Gonzalo **FERNÁNDEZ PARRILLA**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 287-289

Entre el 11 y el 14 de junio de 2008 se celebró en la Universidad de Uppsala el VIII congreso de la European Association for Modern Arabic Literature (EURAMAL[(1)]). Bajo el título *From New Values to New Aesthetics. Turning points in Arabic Literature since the 1960s*, esta octava edición estuvo consagrada a abordar temas relacionados con los cambios literarios acaecidos en la escena literaria árabe en las últimas cuatro décadas.

EURAMAL reúne a un colectivo creciente de profesores universitarios de literatura árabe, fundamentalmente europeos, pero con importante participación también de profesores de América del Norte y países árabes, que organiza bianualmente congresos y seminarios con el fin de promover el estudio de la literatura, incorporando los avances en el ámbito de los estudios literarios. El objetivo fundamental de esta asociación, que cuenta con el apoyo puntual de universidades y fundaciones, es promover la investigación académica sobre la literatura árabe contemporánea en Europa, así como fomentar el intercambio entre individuos y organizaciones interesados en este campo de estudio. Heredera de EMTAR (European Meeting of Teachers of Arabic, fundada en

* E-mail: gonzalo.fernandez@uam.es
(1) http://folk.uio.no/guthst/euramal_start.html

1991, y que promoviera con especial ahínco el fallecido Ed de Moor), EURAMAL es una asociación radicada transitoriamente en Suiza, cuyos congresos están abiertos no sólo a sus miembros sino a todos aquellos profesores, críticos, escritores y doctorandos interesados.

Desde su primer congreso en 1992 en Nijmegen, ha celebrado congresos que además dan siempre lugar a publicaciones. El de Nijmegen fue publicado como *Love, Marriage and Sexuality in Modern Arabic Literature* (eds. Roger Allen y Hilary Kilpatrick, Londres, Saqi Books, 1994). El celebrado en 1994 en Oxford dio lugar a *Writing the Self: Autobiographical writing in modern Arabic literature* (eds. Robin Ostle et al. Londres, Saqi Books, 1998). El de París de 1997 a *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne* (eds. Boutros Hallaq, Robin Ostle y Stefan Wild, París, Presses Sorbonne Nouvelle, 2002). El de Venecia de 1999 a *Literary Innovation in Modern Arabic Literature. Schools and Journals* (ed. Rosella Dorigo, publicado en *Quaderni di Studi Arabi* 18-2000). El de Bonn de 2001 se plasmó en *Identity: remembered, discovered, invented* (eds. Boutros Hallaq, Paul Starkey, Stefan Wild, publicado en la revista *Middle Eastern Literatures* 9-2, 2006). Y el celebrado en Cracovia en 2003 se publicó como *Intertextuality in Modern Arabic Literature since 1967* (eds. Luc Deheuvels, Barbara Michalak-Pikulska and Paul Starkey, Durham University, Modern Language Series, 2006). El congreso de 2005 celebrado en Berna bajo el título de *The Creativity of the Diaspora*(2) todavía no ha sido publicado.

El congreso de 2008, *From New Values to New Aesthetics. Turning points in Arabic Literature since the 1960s*, pretendía analizar los cambios acaecidos en las últimas decadas en la escena literaria, indagando las posibles repercusiones de esta agitada etapa histórica en el ámbito creativo, el probable reflejo literario de las decepciones en que se vio sumido el mundo árabe a raíz de la derrota 1967, proponiéndose como punto de partida el referente de Naguib Mahfuz y su novela *Miramar* (1967).

A título ilustrativo, entre las ponencias que se presentaron se pueden destacar la de Sobhi Boustani, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) de París: *L'Ecriture intimiste et les nouvelles formes d'expression dans le roman arabe moderne;* Barbara Winckler, Freie Universität Berlin: *The significance of small things: Hudā Barakāt's writing between commitment and literary art;* Sabry Hafez, School of Oriental and

(2) Para el programa del congreso, véase http://folk.uio.no/guthst/bern05.pdf

African Studies, University of London: *The aesthetics of the closed horizon: The transformation of the city and the novel in Egypt since 1990;* Francesca Prevedello, Ca' Foscari University of Venice: *Cairo as megalopolis: The narrations of urban space in Egypt after post-modernism;* Stephan Guth, Oslo University: *Between Zuqaq al-Midaqq and Imārat Yaqubiyan: What has changed in community narratives?;* Isabella Camera d'Afflitto, Universitá di Roma: *Recent developments in Yemeni fiction*.

Además del congreso ordinario, también se celebró un seminario especial consagrado al postmodernismo literario (*Post-postmodernism in Middle Eastern literatures*), que es parte de un proyecto más amplio que ha organizado ya diversos seminarios en otras ciudades europeas y viene recopilando material para una publicación sobre esta cuestión.

***

RESEÑAS

CASTELLANOS, Carles & Salem CHAKER & Mohand TILMATINE (eds): *Actes de la rencontre Kabylie-Catalogne. Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen.* Paris: Editions Berbères, 2008, 253 págs[1].

> "*La solidarité entre ces deux peuples méditeranéens, Catalans et Imazighen, peut contribuer, d'abord, à surmonter les vieux antagonismes, basés sur les binômes Orient/Occident, Nord/Sud ou Islam/Chrétienneté, éviter ainsi les risques d'une confrontation entre les deuxs rives et, enfin, créer les conditions qui pourront faire de la Méditerranée un espace de peuples libres et solidaires*"
>
> (Conclusions, p. 204)

En septiembre de 2002, en la ciudad de Barcelona, se realizó el *Encontre Cabília-Catalunya. Identitats nacionals i estructures estatals en el context mediterrani*. En esa ocasión se reunieron representantes de organizaciones cívico-culturales y académicos de ambas sociedades con varios propósitos. Entre los principales, cabe destacar los objetivos de aportar elementos para profundizar el conocimiento mutuo de ambas comunidades, de acordar

---

(1) Editions Berbères: 47, rue Bénard, 75014 Paris, email: librairie.berbere@yahoo.fr., www.editions-berberes.com

mecanismos de interacción solidaria y, sobre todo, de esbozar perspectivas en torno a la defensa y construcción de las identidades colectivas, amazige (Bereber) y catalana.

Este diálogo bicultural —plasmado en un libro con formato bilingüe francés-catalán)— constituye una aconsejable modalidad para establecer interacciones horizontales entre interlocutores solidarios sobre la cultura, la identidad y el idioma, las cuales favorecen la expresión de perspectivas reflexivas sobre las trayectorias identitarias y etnolingüísticas propias y ajenas. Permiten además valorar el impacto de instituciones y actores no originarios de la comunidad (*outsiders)* que intervienen en la transmisión y continuidad de la identidad de las comunidades etnolingüísticas concernidas. Poniendo las cosas en una perspectiva latinoamericana, contiene este libro discusiones, propuestas y evaluaciones que tornan más provechoso el ejercicio de repensar la situación de las comunidades indoamericanas, poniendo en un plano subordinado los aspectos domésticos particulares.

La preservación o la perpetuación de una identidad o comunidad cultural específica no son por sí mismas, objetivos políticos de primera prioridad desde el punto de vista moral. Pero tampoco lo es la trascendencia de las identidades étnicas o culturales en la forma de una ética cosmopolita. En realidad, de lo que se trata es de reconocer el significado y la jerarquía que las comunidades lingüísticas y culturales atribuyen al modo de vida de los seres humanos (Levy, 2000[(2)]).

Consagrarse al estudio, análisis y comprensión de (la identidad y sus diversas manifestaciones) no es casual si tomamos en cuenta la irrupción y entronización de procesos tendientes a homogeneizar y laminar las diferencias sociales, étnicas, culturales e ideológicas de los distintos pueblos a nivel planetario (Samaniego & Garbarini 2004: 7)[(3)].

Las expulsiones, las asimilaciones forzadas, la esclavitud, las guerras civiles, las expropiaciones y las mutilaciones son —por desgracia— temas muy asociados a la importancia que se le asigna a la diversidad humana. Son muy abundantes en la historia estos pobres resultados de la coexistencia humana. Buena falta hace poner más atención a los peligros de las políticas étnicas y a las

(2) Levy, Jacob (2000). *El multiculturalismo del miedo.* Madrid: Tecnos.

(3) Samaniego, Mario & Carmen Gloria Garbarini (2004). *Rostros y fronteras de la identidad.* Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.

dificultades de la coexistencia; es más, estos dos aspectos constituyen datos muy relevantes para la política en sí y para la teoría política.

Para muchos de los pueblos minorizados, las preguntas fundamentales sobre la identidad étnica y la cultura tienen que ver con vivir la vida dentro de ellas. ¿Cómo se entiende la identidad? ¿Qué tradiciones de la cultura particular se aprueban, preservan o se transmiten a los hijos? ¿Cómo se moldea una comunidad y cómo la comunidad moldea a los ciudadanos? ¿Cómo se entienden mejor las normas, las reglas y los modelos de la cultura propia? Pese a su gran interés, sin embargo, éstas no son necesariamente la clase de preguntas fundamentales para la construcción de la política en los Estados multiculturales o en una humanidad multicultural. Parece más productivo definir las condiciones de la coexistencia y pluralidad cultural, las instituciones y las reglas de funcionamiento que eviten los resultados destructivos o indeseables de la coexistencia de las comunidades culturales.

Los fenómenos debatidos en el *Encontre Cabília-Catalunya* remiten a discusiones contemporáneas emergentes en las que se involucra la historia, el desarrollo autogestionario, el cambio sociocultural y las innovadoras aproximaciones físicas y electrónicas entre las comunidades humanas. En especial, hacen patente la irresponsabilidad de teorizar sobre por qué una nación merece ser un Estado, sin pensar en un mundo en el que las comunidades culturales también pretenden convertirse en Estados. Resulta muy criticable la parcialidad de regular acciones especiales de un Estado para preservar las culturas, sin admitir el hecho de que el Estado engloba una diversidad de culturas. Las leyes, normas y reglas de coexistencia conformes a las condiciones de pluralidad cultural no son iguales que las leyes, normas y reglas de la preservación cultural sin dichas condiciones.

En lo que respecta al campo específico de las políticas educativas y del lenguaje, este libro asigna un destacado espacio a dos debates de gran importancia. En pocas palabras, esas discusiones pueden enunciarse de la siguiente manera. El primer debate replantea la situación estacionaria de comunidades lingüísticas extensas —notablemente extensas, en los casos de Cataluña y de la Kabilia— con territorialidad internacional, enorme fortaleza etnolingüística y que, sin embargo, permanecen y se reproducen bajo el estigma de ‘culturas minorizadas’. Cataluña y la Kabilia constituyen dos sociedades históricas situadas en las riberas norte y sur del Mediterráneo, entre el sur de Europa y el norte de África. El análisis de sus procesos de continuidad

contemporánea refresca el debate de las numerosas comunidades minorizadas en el planeta y pone al desnudo las enormes tareas que deben acometerse, si es que las sociedades y los Estados actuales asumen el compromiso sincero de transformarse en universos interculturales plurales y equitativos.

En el segundo debate principal abren los autores interrogantes sobre el alcance de las fortalezas de aquellas comunidades lingüísticas minorizadas con identidades colectivas bien establecidas, con bases cívicas activas y gran capacidad de institucionalización que les permiten revertir las lógicas de legitimidad y las metodologías de cambio sociolingüístico con las que suelen operar los programas y las instituciones que administran la diversidad etnolingüística en las sociedades multiculturales contemporáneas. Hablantes, investigadores, administradores gubernamentales y funcionarios de organismos multilaterales son —por lo menos— cuatro de los tipos de actores involucrados en este debate contemporáneo, que no siempre convergen en cuestiones referidas a transparencia, gestión participativa y calidad de información y conocimientos. Es decir, los debates sobre política del lenguaje se focalizan sobre la importancia ciudadana en Estados que se definen como repúblicas democráticas multiculturales, basadas en un conocimiento científico y plural de sus recursos culturales y lingüísticos.

Con el propósito de entrar más al detalle de los debates mencionados, revisaré a continuación algunos trabajos presentados en dos mesas de discusión, para destacar, por último, aspectos principales de las conclusiones.

Democracia y derechos humanos

Cataluña y la Kabilia comparten el mismo espacio geopolítico: el Mediterráneo occidental. También, una abundante historia de intercambios y conflictos a partir de la Edad Media. Pero tal vez uno de los factores de convergencia más importante lo constituye la condición de ser pueblos sin Estado propio o, dicho de otra forma, son sociedades complejas incrustadas en el conjunto nacional hispánico y argelino, respectivamente. Cataluña y la Kabilia, por consiguiente, han estado expuestas por largo tiempo a todos los mecanismos de dominación de Estados orientados hacia la asimilación (Renyer i Alimabau: “Les relations entre la Kabylie et la Catalogne du point de vue de la démocratie et des droits de l’homme”, 175-179, en este volumen).

De esta convergencia puede derivarse un segundo factor común, que complementa la importancia de la condición mencionada arriba. En efecto, ambas sociedades poseen una compleja configuración de red territorial que

permite atribuirles el carácter de comunidades 'nacionales', que da plena justificación a la expresión de '*país catalán*', por ejemplo. La territorialidad de Cataluña comprende la región catalana norte (Departamento francés de los Pirineos orientales), Andorra, la Franja de Ponent (Aragón), el País valenciano y las islas Baleares. Es un hecho que los habitantes originarios de estos territorios comparten una misma base histórica, una cultura y una lengua, aunque con el tiempo y otras circunstancias hayan experimentado evoluciones diferentes.

En lo que respecta al caso bereber, la comunidad berebereparlante —únicamente en Argelia— comprende entre 8 y 10 millones de hablantes, en términos estimativos. A esto se agrega una comunidad lingüística bereber en Marruecos y otras poblaciones de densidad demográfica desigual en el vasto espacio del Norte de África y Sahara. La lengua bereber en Argelia, variantes kabilia y tachawit, tiene una mayor densidad de hablantes en las regiones montañosas de la Kabilia y de los Aurès. También en Marruecos, con las variantes regionales del Rif, del Sûs y del alto Atlas.

La familia de lenguas bereberes son habladas en siete Estados norteafricanos: Argelia, Marruecos, Túnez, Libia, Mauritania, Níger y Mali. A los que se debe agregar, Egipto (oasis de Siwa) y España (Melilla). Esta familia de lenguas, perteneciente al tronco afroasiático, rama camítica, alude aproximadamente a una comunidad de 22 a 25 millones de hablantes. Rasgo más que suficiente para que hubiera sido considerada un factor determinante en el equilibrio entre áreas culturales y Estados (cf. Zaïd-Chertouk, en este volumen).

Los dos factores mencionados provocan una controversia entre dos paradigmas de las políticas del lenguaje. Por las definiciones y las metodologías de tratamiento, muestran claramente la incompatibilidad entre el paradigma de protección y reconocimiento de minorías y el paradigma de derechos culturales (Whoerling 2005[(4)]). Desde la perspectiva de la protección y reconocimiento, sólo es posible esperar medidas de identificación y de resguardo de garantías individuales. Por el contrario, la perspectiva de derechos culturales cobija la reivindicación del carácter de sociedades y culturales nacionales, como una razón legítima para postular y promover una concepción de 'derecho a la autodeterminación' dentro un Estado democrático multicultural. Esta visión de

---

(4) Woehrling, Jean-Marie (2005): *The European Charter for Regional Minority Language. A critical commentary.* Strasbourg: Council of Europe Publishing.

derechos culturales intenta derrumbar la añeja tradición centralizadora del Estado-nación, que data del siglo XVIII. Al respecto, Renyer i Alimabau sostiene que "la base du droit à l'autodétermination est la reconnaissance d'une identité collective et la préservation des conditions qui garantissent sa continuité" (p. 176, en este volumen).

La consecuencia predecible de una concepción de este tipo es la necesidad de establecer un tipo de institucionalización que garantice el equilibrio de regulaciones locales y generales. Las experiencias de la Franja de Ponent (Aragón) y de Andorra demuestran que estas administraciones catalanas pueden actuar con independencia, ser reconocidos por otras naciones y participar en organismos internacionales. ¿Es la autodeterminación un Derecho inmutable de las comunidades complejas? Vascos, amaziges, occitanos y catalanes poseen condiciones semejantes. También los quechuas, aymaras y guaraníes en Sudamérica presentan condiciones culturales, idiomáticas, territoriales de comunidades complejas transnacionales, pero no tienen el reconocimiento jurídico.

El debate sobre el futuro multicultural plural de la Unión Europea no es todavía un proceso público ni ciudadano. En la práctica, los derechos sociales nacionales no son discutidos en instancias públicas jurídicas, a pesar de que 30% de la población europea pertenece a estas 'naciones prohibidas' (nations interdites) para minorías nacionales que viven dentro de un Estado de referencia (Los húngaros de Rumania o Serbia) o las minorías nacionales sin Estado de referencia (los gitanos, los Curdos, los Bereberes, entre otros).

El trabajo de Salah Hannoun, "Situation des droits humaines en Algérie…" (pp.181-184, en este volumen) informa que por unos treinta años ha sido una práctica institucional y gubernamental argelina —en materia de política de promoción y defensa de los derechos humanos— el suscribir compromisos normativos internacionales por razones de 'marketing político' virtual, puesto que el poder político en Argelia adopta una fachada democrática a escala internacional, mientras que en la realidad cotidiana interna no combate las numerosas violaciones sistemáticas de los derechos fundamentales (pág. 182)

Situación social de la lengua y la estandarización

Los movimientos reivindicativos bereberes —en general— postulan un diseño *panberberista* para orientar el desarrollo socioeducativo y el equipamiento lingüístico, dentro de una perspectiva de estandarización. En la actualidad, dicho diseño implica la adopción de una variante dialectal del

bereber como modelo lingüístico general, al menos en el primer tiempo. En el caso de la variante kabilia, se han propuesto algunas soluciones para la elaboración de una norma lingüística. La variabilidad más reconocida se reduce a los recursos etimológicos o a los numerales. La lengua así establecida debiera corresponder a un estándar regional estable, completamente codificado, capaz de permitir descripciones en cualquiera de los dominios de la realidad social: educación, administración, usos públicos y privados (Naït-Zerrad, "Le Kabyle: variation, standarisation et enseignement", p. 103, en este volumen).

La concepción de la lengua bereber —dentro de la cual el kabilio, es una variante regional— es un poderoso medio ideológico de movilización de las poblaciones bereberes. Sin embargo, esta concepción no ayuda al propósito de establecer una normalización y una estandarización supra regional. Este fenómeno corresponde a un período que podría calificarse de mistificador del cual se ha estado saliendo poco a poco. El mito del *panberberismo* fue necesario para oponerse a las pretensiones del *panarabismo*, que prevalece aún en la Argelia de estos días. Esta mitificación está basada en realidades históricas, culturales y lingüísticas que han sido difundidas y promovida por los Kabilios en dos sentidos muy importantes: un principio político: "*l'Afrique du Nord est berbère*", cuya implicación que todos los bereberes deben alcanzar la unidad y un principio lingüístico: "le *berbère, une langue unique pour la Berbérie"*. En los demás países del norte de África (marruecos, Libia, Mauritania y Túnez) estos postulados no han tenido la misma fortaleza, ni han permitido grandes avances en el status general y en la normalización lingüística de la lengua bereber (Naït-Zerrad, p. 103).

La lengua bereber es una entidad virtual que bajo ciertas condiciones especiales podría transformarse en una lengua histórica en uso. En realidad, la lengua bereber —en abstracto— está compuesta por cierto número de variantes regionales o dialectos (kabilio, tachawit, rifeño, tachelhit, mozabita, tuareg, etc), las cuales a su vez reflejan comunidades de habla diferenciadas en dimensiones locales diatópicas, diastráticas, diacrónicas, diamésicas y diafásicas.

De nuevo, únicamente sobre la base de estructuras y reglas de parentesco lingüístico, es posible imaginar una suerte de '*berbère* classique' o 'ber-esperanto'. Una aproximación más realista de los rasgos funcionales de las variantes, en cambio, permitiría establecer una cierta 'koinè'. De todos modos, en la actualidad no existen condiciones para acometer semejante empresa de reconstrucción de una lengua bereber común.

Tal vez sea más aconsejable priorizar el trabajo de estandarización de las variantes regionales, entre ellas, el kabilio, examinando las particularidades fonéticas, morfosintácticas, el grafismo, ortografía, terminologías y neologismo, funcionalidad. Todo ello implica un enorme esfuerzo institucional y financiero para crear organismos dedicados a la planificación, equipamiento y estandarización lingüísticos, teniendo en cuentas las características y necesidades que emanan de dominios sociales tales como la enseñanza, medios de comunicación, traducción, terminologías y servicios públicos (Naït-Zerrad, en este volumen).

Xavier Lamuela, en su trabajo “La standarisation de la langue catalane” (p. 109-113, en este volumen) propone un interesante deslinde conceptual. Señala que la expresión ‘estandarización’ es ambigua. Sin mayor rigor, suele hablarse indiferentemente de lengua estándar para referirse simplemente a lengua codificada, dotada de una ortografía, de una gramática y de un léxico normativo generalmente aceptados, cuando lo que quiere sugerir es que se trata de una lengua que cumple todas las funciones lingüísticas propias de una sociedad moderna y donde la norma ha sido interiorizada por el conjunto de los hablantes.

Es muy útil establecer una distinción entre lengua codificada y lengua estandarizada. La codificación de una lengua no es más que la operación necesaria para favorecer el uso general en una sociedad moderna: la estandarización implica que este uso sea realmente efectivo. Sólo las *lenguas establecidas*, *conocidas* por el conjunto de la población y que aseguran el funcionamiento de una sociedad moderna, son las verdaderas lenguas estándares. Estas lenguas permiten la comunicación en el tejido de diferencias dialectales, de recursos expresivos que permiten expresar todos los aspectos de la realidad conocida de los hablantes, de ser utilizadas en todos los dominios, presentar una diversificación y una estabilidad de estilos adecuados para cada situación en que se emplean. Las lenguas establecidas evolucionan e introducen innovaciones, a partir de sus recursos y dentro del espacio de referencia que les es propio, lo cual podría llamarse autonomía de la evolución (Lamuela 1994).

Desde esta perspectiva, los trabajos de codificación deberían crear condiciones para la meta más amplia y compleja que es la estandarización, la cual consiste en establecer una correlación entre las estructuras lingüísticas y los procesos sociales que contribuyen a establecer una lengua. Entre ellos, se puede mencionar el establecimiento de una ortografía y de normas lingüísticas

explícitas; también la disponibilidad de todos los recursos lingüísticos que permiten describir la realidad conocida y de intervenir mediante la selección y producción de fórmulas lingüísticas; también la difusión suficiente de las adecuaciones estilísticas completa: la cultura de la lengua(5) y, por último, la obtención de un grado de autonomía lingüística.

La situación actual de la lengua catalana permite ilustrar bien la utilidad de esta distinción. Fue codificada a inicios del siglo XX, pero aún en la actualidad no se puede hablar técnicamente de una lengua catalana estándar.

La codificación del catalán es en gran parte obra de Pompeu Fabra (1866-1948), redactor de las 'Normas ortográficas del Instituto de Estudios catalanes' (1913), autor de un diccionario ortográfico (1917) y de la gramática y diccionario normativos (1918 y 1932). Fabra concibió la lengua como un diasistema dinámico, que permite a los hablantes pasar de una variante a otra, de un estilo a otro, mediantes relaciones de correspondencia entre los diferentes dialectos.

La ortografía catalana representa un estado de evolución fonética que corresponde en general a la lengua *promedio* y que es compatible al conjunto de variedades de las diferentes épocas. Los cambios que caracterizan a cada dialecto actual se manifiestan en la forma de realizaciones de diferenciaciones orales. En lo que respecta a la gramática y al léxico, Fabra trabajó con el dialecto de Barcelona, reflejando un proyecto de creación de una lengua culta urbana a la altura de las exigencias del uso propio de su época; sin embargo, este diseño fue frustrado por la Guerra Civil española (1936-39).

Lamuela concluye que —a pesar de que la presencia social de la lengua catalana es innegable— es posible constatar que está lejos de reunir las características de una lengua estándar que sería una norma estable e interiorizada por todos los hablantes y que sería capaz de producir innovaciones de hecho autónomas (p. 103).

Resulta de gran interés constatar que el significado de la diferencia entre estandarización y codificación de la lengua puede deslizarse del nicho de la teoría lingüística o de la teoría de la política del lenguaje hacia el cobijo vital de las razones socioculturales del valor presencial que una comunidad le asigna a su idioma originario. Una buena muestra de este fenómeno de *corrimiento* del

---

(5) Propuestas esbozadas por el Círculo Lingüístico de Praga, en 1929, según Lamuela, en este volumen.

significado social de los idiomas se encuentra en el trabajo de Malika Ahmed Zaïd-Chertouk, "La dynamique associative de Kabylie pour le developpement de la langue berbère: Exemple de contribution de la societe civile au developpement endogène d'une langue", (117-129, en este volumen).

En efecto, el trabajo de Zaïd-Chertouk sugiere que en el contexto argelino que los procesos de estandarización y codificación del bereber pueden tornarse intervenciones técnicas, menos relevantes para la comunidad kabilia. En cambio, resultan mucho más estratégicos otros dos factores: el control comunitario del recurso lingüístico y la edificación de un modelo lingüístico panberebista. De este modo, la participación de la base social y el valor identitario del modelo lingüístico se vuelven elementos de legitimidad de las codificaciones y la eventual estandarización de la lengua materna. Sin duda alguna, se trata de una cuestión principal que las políticas contemporáneas del lenguaje deben agregar al conjunto de factores que conforman la dinámica diferencial y gravitacional del multilingüismo actual (Calvet 2004)[(6)].

En Argelia —particularmente en la región de la Kabilia— la reapropiación y aparente promoción de la lengua y cultura bereber está conducida por una élite intelectual y un poderoso movimiento nacional reivindicativo, cuyo origen se remonta hasta el movimiento nacional argelino con la llamada "Crise berbériste de 1949". Este movimiento desarrolló un tejido social muy denso, a partir del proceso de democratización que transformó el escenario político de Argelia desde 1989.

En tanto que producto de una sociedad que intenta reconfigurar sus rasgos identitarios en el marco de una larga historia de dominación, el movimiento cultural bereber —con una amplia base social clandestina— constituye un proceso específico que ha dejado secuelas en la historia contemporánea de Argelia, porque ha logrado impulsar durante decenios un desarrollo endógeno de la lengua (*Tamazight)* y de la cultura bereber.

El reconocimiento del bereber como lengua nacional en 2002 produjo en Argelia dos hechos muy significativos. Primero, empujó la introducción de la lengua bereber en el sistema escolar y, segundo, provocó la creación de una institución encargada de la promoción de la lengua y cultura bereber (Alta

(6) Calvet, Louis-Jean (2004): "Globalización, lenguas y políticas lingüísticas", Le Monde Diplomatique: *La diversidad cultural, un debate en Chile.* Santiago: Instituto chileno-francés, Edit. Aún creemos en los sueños, 39-54.

Comisaria de la Amazigidad), vinculada a la Presidencia de la República. Hecho que, según algunos expertos, condujo en 2001 a una radicalización de la reivindicación lingüística y identitaria con orientación autonómica o regionalización con acciones afirmativas referidas a las especificidades lingüísticas y culturales, donde la lengua es el principal parámetro y el denominador común de las organizaciones proclives. Zaid-Chertouk destaca las siguientes acciones:

1. Defensa y promoción de la lengua y cultura bereber mediante acciones políticas permanentes
2. Re-apropiación de etimologías, toponimias y taxonomías originarias
3. Formación de educadores para la enseñanza lingüística
4. Iniciación y consolidación de la escrituración del bereber, asociada a una producción literaria bereber
5. Información y concientización en las bases comunitarias
6. Desarrollo de acciones académicas para el equipamiento pedagógico, comunicativo y científico de la lengua bereber (p.123).

La salvaguarda, el desarrollo de las lenguas y las culturas, deben constituir responsabilidades de todos los Estados, porque así salvaguardan el patrimonio de la humanidad y el equilibrio de la biodiversidad. La investigación del equilibrio económico y político del mundo y la investigación del ejercicio democrático pasan necesariamente por el equilibrio cultural y lingüístico. El derecho a la libertad lingüística y cultural es uno de los factores necesarios y obligatorios en la apertura de la democracia tanto en los países desarrollados como en los países del sur (Zaïd-Chertouk, p. 129, en este volumen).

Desde la perspectiva cabileña, la existencia de un movimiento de resistencia al Estado central argelino y el desarrollo de estructuras de organización social vinculadas a la población, parecen reconfigurar una profunda mutación social y política, que aparece como un cambio por conquistarse aún.

Conclusiones y perspectivas

Los procesos identitarios kabilio y catalán están influidos históricamente por procesos civilizatorios que se produjeron en el Mediterráneo occidental, tales como los grandes imperios, los Estados imperiales, los Estados coloniales y sus herencias, las religiones más difundidas (cristianismo e islamismo), que establecieron bases ideológicas y políticas que han retardado la manifestación

política de las identidades de estos dos pueblos (pág.201).

Sin embargo, los pueblos kabilio y catalán han podido desarrollar sus especificidades sociales, lingüísticas y culturales propias y diferenciadas, en el contexto de intensos contactos comerciales y culturales. Ambos pueblos han contribuido con grandes aportes a la riqueza cultural del Mediterráneo y de la Humanidad. Las sociedades cabileña y catalana tienen una evidente vitalidad social y cultural.

La historia política ha producido dinámicas sociales específicas dentro de las cuales la sociedad civil tiene un rol importante en la sustitución de las funciones y responsabilidades que debieran ser asumidas por los Estados respectivos. En Cataluña y en todos los países catalanes, el rol de la sociedad civil no ha sido establecido. En efecto, las estructuras del Estado no siempre favorecen a la identidad nacional catalana y el campo de acción de la mayoría de los partidos catalanistas está limitado al marco político e ideológico impuesto por el Estado y sus instituciones.

La separación Norte/Sur que existe actualmente en el Mediterráneo es de naturaleza política y económica. Es resultado de una confrontación entre el Occidente cristiano y el Oriente musulmán, sobre la base de argumentos religiosos y/o étnicos. Esta visión no es un criterio válido en la actualidad para establecer procesos de fronterización. Su carácter poco diferenciado excluye cualquier alternativa política viable dentro de los países del sur del Mediterráneo, como podría ser el caso del movimiento ciudadano de la Kabilia.

La solidaridad entre los dos pueblos mediterráneos, catalán y Amazige, puede contribuir superar las visiones antagónicas sobre el binomio Oriente/Occidente, Norte/Sur o Islam/Cristianismo, evitando de ese modo los riesgos de una confrontación entre las dos riveras. En suma, crear condiciones que podrían convertir al Mediterráneo como un escenario de pueblos libres y solidarios, ofreciendo respuestas viables al pluralismo cultural.

La reflexión de cierre que nos provoca este valioso libro es la atención insuficiente que hemos puesto sobre los fenómenos del poder imperecedero de la lealtad y del apego a un grupo y a la fascinante continuidad flexible de los grupos étnicos y culturales. Con toda seriedad, hay que reconocer que existe un sentimiento muy fuerte hacia las identidades étnico-culturales y que muchos pueblos gozan de lo que las hace permanentes e inmutables. Los individuos se identifican y se aproximan más fácilmente con aquellos con los que tienen más en común que con aquellos que tienen diferencias. Estos sentimientos si se

repiten y generalizan ayudan a que surja un mundo de lealtad étnica, cultural y nacional y un mundo con una variedad étnica, cultural y nacional perpetua. Son verdaderamente constitutivas las representaciones socioculturales que muestran a las comunidades como universos con orígenes puros y trascendentes, que sustentan su continuidad en la cosmogonía y en la historia y que son capaces de edificar un espíritu unificado. Estos sentimientos son poderosos, algunas veces latentes pero pueden movilizar con facilidad y rapidez y si hacemos caso omiso de esta lealtad, los resultados van con cargo a nuestra cuenta y riesgo. Es una gran virtud que un libro logre pasar las barajas a nuestras manos.

Héctor Muñoz Cruz,
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México D.F.

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa, 2009, XVIII+412 págs.

Luz Gómez García se ha planteado con el *Diccionario de islam e islamismo* un problema de difícil solución. Hacer un diccionario sobre un tema que, como *islam e islamismo*, reune dos extremos malamente conciliables como son el exceso informativo junto a la paradoja de la escasez de información. Este libro es una contribución muy valiosa que viene a luchar contra la secular ignorancia fuera de los círculos especializados y al mismo tiempo pone en su sitio ideas que se estaban desbocando movidas por la focalización sobre el Islam de los intereses políticos hegemónicos, que hacen que se divulgue un cúmulo de noticias que reproducen acríticamente estereotipos y lugares comunes, al tiempo que se escamotea el conocimiento objetivo.

El planteamiento general es el siguiente: En un preámbulo la autora fija los objetivos y explica los criterios de que se ha servido para llevarlos a cabo. Siguen unas instrucciones para el uso de esta obra. El corpus léxico lo constituyen más de 540 entradas a lo largo de 374 páginas. Era difícil organizarlo, por lo que ha optado por no reflejar demasiados nombres propios ni otros conceptos que, pese a estar en el origen de muchos de los movimientos que afectan al islam y al islamismo, como podría ser, por ejemplo, "*sionismo*", se han considerado tangenciales o que trascienden del propósito del libro. Este libro es de síntesis, por tanto no cabe quejarse de faltas de detalle.

Está rematado por una cronología, una buena bibliografía y unos índices esclarecedores. La bibliografía está distribuída en bloques temáticos donde, además de las referencias básicas a los fundamentos de la fe religiosa islámica, teología, filosofía y derecho, hay una buena representación de la diversidad cultural y social del islam en los distintos ámbitos (subsahariano, euroamericano, árabe, indio, iranio, turco, del Asia Central y del Sudeste Asiático), no faltan tampoco los estudios de género, islam e islamismo contemporáneos. Especial interés tienen los índices, que son prácticos y exactos. El primero es de términos, donde aparecen muchos que no han sido entradas del corpus léxico pero que por su interés se les ha mencionado en numerosos lugares. Aquí aparecen también variantes de transcripción procedentes de lenguas como el inglés o el francés –a las que llama *espurias* a diferencia de las que llama *propias del español*. La distinción con diversos tipos de letra entre los términos documentados en prensa, variantes locales, términos recogidos por el DRAE, acepciones divergentes, etc., añade utilidad y eficacia. El segundo índice es onomástico e incluye nombres de personas, dinastías, pueblos y tribus. El tercero es toponímico y aquí es donde se pueden buscar las referencias a lugares de actualidad en el tema del islamismo, como Afganistán, Paquistán, Israel o Palestina, que no están como entrada independiente, pero que forzosamente aparecen, abundantes, a lo largo de todo el *Diccionario*. Completa un cuarto índice que da cuenta de instituciones, organismos, partidos, movimientos y acontecimientos de especial relevancia.

En conjunto estamos ante una obra bien planteada y bien resuelta, que cumple con creces con los objetivos que se ha propuesto. Sin embargo, en la puesta en práctica ha habido un aspecto que ha presentado su cara más problemática y que, no obstante los evidentes esfuerzos por reducir a una simplificación racional, parece haber quedado sin rematar. Se trata de las transcripciones.

El problema de las transcripciones tiene su origen en una de las virtudes del libro, la documentación en los medios de comunicación, que potencia su utilidad pero que lo lastra con sus vicios. Como la base documental procede del vaciado de los periódicos *ABC*, *El Mundo*, *El País*, *La Razón* y *La Vanguardia*, suele ocurrir en la prensa escrita que con el término se acarree la grafía de la lengua en que estuviera escrita la fuente de la noticia que estos medios publican, que la mayoría de las veces no procede de fuentes en el idioma original sino a través de alguna otra lengua europea o internacional, lo que provoca, de entrada,

una variopinta amalgama de transcripciones de distintos orígenes.

La autora, consciente de este inconveniente, advierte en el prólogo que, ante el problema del caos en las transliteraciones del alifato a la grafía latina, ha optado por una acomodación a la fonética hispanohablante. *Han sido inevitables* –reconoce Luz Gómez– *las simplificaciones y los sacrificios, sobre todo con el árabe y el persa, pero se superan así los inconvenientes tipográficos y fonéticos que la transcripción científica presenta para el uso no especializado*. Sin embargo, a veces simplificar demasiado el sistema de transcripción puede resultar un error si por evitar ciertas confusiones se provoca la aparición de confusiones nuevas.

Es posible que alguna confusión mayor que la eventual derivada de una transcripción unificada la provoque, por ejemplo, que el dígrafo *ch* se encuentre transcribiendo unas veces el sonido de ج, otras el de ش y otras el de چ, y que coincidan a veces en la misma frase, como en la pág. 384, "*Machlis al-ala li-l-chuún al-islamiya*" (= المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية). O que *y* se pueda leer en unas palabras como transcripción de ي y en otras de ج, lo que plantea al lector el dilema de si debe pronunciar *yazidí* como *yihad*, pág. 361, confusión que se agrava cuando ambas coinciden en una misma palabra, como en el caso de *maryaiya* (مرجعية), pág. 206, en el que es imposible que alguien que no pueda leer la grafía árabe reproduzca nada inteligible al leer esta transcripción, además de que, por otra parte, le surja al que sí puede leerla una aviesa perplejidad ante la transcripción de un título de la bibliografía como *tiyarat al-fikr al-islami*, pág. 388, pues ¿qué indicio nos podría sacar del posible error de que leyéramos, por ejemplo, تجارة en vez de تيارات? Tampoco ayuda nada a evitar la confusión la persistencia de la "castiza" grafía *j* para la خ, haciendo valer una vez más su realización dialectal castellana en medio de transcripciones europeas donde *j* siempre transcribe ج. O que el grafema *z* se pueda encontrar usado para transcribir indistintamente ث, ذ, ز, ژ, ض y ظ. ¿No hubiera sido mejor tratar de discernir entre ṯ, ḏ, z, ž, ḍ y ẓ, ahora que disponemos de cómodas fuentes *unicode*?

A veces los términos están transcritos de modo irreconocible por inhabitual. Por ejemplo, *arraca* (ركعة), pág. 27, no lo encontrará quien no lo conozca previamente, y menos cuando lo haya visto en transcripciones usuales como *rakˁa* o *rakaa*. Pero que el archiconocido término persa *shah* esté disimulado en el orden alfabético con la transcripción *sah*, pág. 292, cuando no se ha renunciado al dígrafo *sh* para transcribir la ش en el urdu *shalwar kamiz*

(شلوار قميض), o, en otros casos, *ch*, es bastante incongruente.

Visto el resultado, y a pesar de sus innegables aciertos, con la mira puesta en una más que probable nueva edición –dado su enorme interés y utilidad–, sería recomendable acogerse a una transcripción uniforme que le diera coherencia a la obra y, en todo caso, añadir como aclaración la variedad de transcripciones divergentes cuando éstas se encuentren acreditadas por el uso en el lenguaje periodístico.

Algún desliz de menor importancia, como un supuesto dual en la expresión coránica *rabbi al-alamain*, "el señor de los dos mundos", en lugar del plural *rabb al-ʿalamīn*, "el señor de los mundos", pág. 87, no dejará quizá de molestar a algún purista religioso.

Es posible que la atención selectiva que los medios prestan a según qué truculencias haya provocado una cierta desproporción en la extensión de algunas entradas. La *nakba* (نكبة), por poner un ejemplo, se despacha en un par de escuetas líneas, pág. 243, mientras que a *clitoritomía* se le dedica casi quince veces más espacio (pág. 69). Pero éstas son, a buen seguro, servidumbres impuestas por los parámetros en que se mueve, en ningún caso achacable a la voluntad, y, en todo caso, mejor es así que ni siquiera mencionar la *nakba*, como podría temerse de una actitud menos honrada y comprometida que la de Luz Gómez.

A este libro se le podrán poner éstas y algunas otras pegas, y a cuál no. No obstante, por encima de todas ellas resplandecen sus virtudes principales que hacen de él un trabajo útil, valiente y meritorio.

Es meritoria la labor emprendida por Luz Gómez, de entrada, porque ha aportado su esfuerzo para tratar de paliar la abrumadora escasez de bibliografía española sobre el tema del islam y el islamismo. Sin entrar en el lastimoso tema de la menguada incidencia del arabismo en una sociedad como la española –que tolera impasible que se cierren institutos y se eliminen titulaciones–, lo cierto es que en estos tiempos nuestro país está viviendo una situación de contacto con el islam como no se había dado en siglos. Este momento exigía la aparición de un instrumento de análisis que permitiera rebasar la habitual y fraudulenta caracterización distorsionada del islam sin obviar al mismo tiempo los problemas reales de la implicación de la teología en la política.

Pero además del mérito personal se puede calificar esta labor también, en cierto modo, de valiente, porque no declina saltar a la palestra a exponer estos temas con objetividad, aunque ello implique enfrentarse con una aplastante

opinión general que se encuentra acomodada en la pereza, reproduciendo prejuicios y tópicos sin apenas datos, y oscilando caprichosamente entre un agresivo neoconservadurismo islamófobo y una pánfila e inoperante corrección política. Y es, desde luego, una labor muy útil para todos nosotros, porque se trata de un libro de divulgación y al mismo tiempo altamente especializado. Bienvenido sea.

Joaquín Bustamante
Universidad de Cádiz

OLIVER PÉREZ, Dolores. *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2008, 410 páginas.

Tras numerosos estudios realizados a través de *El Cantar de Mío Cid* sobre los orígenes y características de la épica castellana, con el trabajo de Dolores Oliver Pérez titulado *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*, podemos llegar a dar por resueltas muchas cuestiones que durante años e investigaciones sólo se podían presentar como hipótesis.

Siguiendo los pasos de su tío abuelo M. Asín Palacios, Oliver Pérez, conocedora de la tradición literaria castellana, ha llegado más allá tras profundizar en múltiples aspectos de la vida, la guerra, la sociedad y, sobre todo, lo que más llama la atención, la autoría de la obra insigne de la épica medieval castellana y los motivos por los cuales ésta se creó.

Todas esta conclusiones que nos ofrece la autora aclara ser obra de un largo trabajo que se extiende a lo largo de veintitrés años, investigaciones que han funcionado finalmente como un engranaje perfecto que han disipado muchas dudas. Cada una de estas etapas de investigaciones ha servido como hilo conductor a los lectores para comprobar cómo los resultados que ofrece la profesora Dolores Oliver no han sido fruto de la casualidad. Esta conexión entre las investigaciones se presenta en *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe* en la sucesión de capítulos agrupados en cada una de las etapas:

- PRIMER PERIODO (1983-1985 + 1993-1999): ESTUDIOS SOBRE LA FIGURA DEL CID que abre el círculo que finalmente se cerrará ahondando aún más en la figura del campeador .

- SEGUNDO PERÍODO (1991-1993): LA PARTE BÉLICA DEL CANTAR. Esta etapa representa una profundización y análisis de la historiografía medieval recogida en las fuentes alfonsíes y árabes .
- TERCER PERÍODO (1993-1999): ESTUDIO DE CARÁCTER VARIO. El análisis de la organización de las batallas y la forma de guerrear del Cid y sus hombres, así como las diferentes interpretaciones de la toma de dominios claves referidos en el poema épico, llevan a Dolores Oliver a ir presentando en este período conclusiones reveladoras que derivan del estudio del período anterior.
- CUARTO PERÍODO (1999-2006): ÚLTIMOS ESTUDIOS Y CONCLUSIONES. Refuerza aún más las ideas expuestas con anterioridad, aportando nuevos datos que permiten cerrar ese círculo de conjeturas iniciado en 1983 y que en 2006 se convirtió en un trabajo digno de referirse a él como la consumación de los estudios encontrados de reconocidos expertos en la materia como R. Menéndez Pidal y C. Smith entre otros.

El análisis de estos puntos en cada una de las etapas señaladas, apunta siempre al componente árabe como eje de la creación del *Cantar*. La autora, desde el principio, señala un hecho fundamental como es el apelativo con el que se conoce al Campeador: el Cid. El conocimiento de la lengua árabe y de las costumbres y organización de este pueblo de naturaleza beduina hace que Dolores Oliver insista en esta acertada designación de *sayyd* (> Cid) para referirse a Rodrigo Díaz de Vivar como un *señor* , el mismo apelativo referido a la cabeza visible y responsable de las tribus de la Arabia preislámica y que, en tiempos de las taifas en Al-Andalus, designó igualmente a estos reyes que mantenían idénticos ideales. Estos reyes de la Arabia beduina albergaban en su persona los mismos valores que el Cid : héroe del pueblo, pueblo que se sentía identificado con él porque, a diferencia de otros héroes nacionales protagonistas de epopeyas medievales de la tradición europea medieval, el héroe de Vivar era un señor cercano, generoso, inteligente, preocupado por sus allegados, por sus señores, por el más humilde de sus vasallos, inteligente y audaz. En definitiva, un señor beduino como aquellos que el pueblo árabe había seguido admirando a través de los poemas que no se habían perdido en la memoria, a pesar del paso del tiempo, exaltados por poetas como Imru'l-Qays.

Las aventuras del Cid y los acontecimientos que determinan su vida y la del poema sobre sus hazañas, llevan una misma línea paralela. Y es que, si Rodrigo Díaz, el Cid, actúa y se comporta como el *sayyd* de su pueblo, esta

población y este señor que los dirige y a ellos mismo los enaltece por su carácter democrático, necesitan de un poeta que cante sus glorias. Pueblo y señor en una misma historia de gran realismo, unidos ante la amenaza de los señores que se llamaban así mismo como tales, los reyes y señores cristianos, y que en el *Cantar* se describen por sus acciones como villanos y contrarios a los valores democráticos que representaba el Cid.

Dolores Oliver plantea desde la primera etapa del trabajo tales conclusiones que aparecerán reafirmadas al final con la declaración definitiva de la autoría árabe, aunque las sigue planteando como"hipótesis". Oliver apunta a la figura del "poeta, literario, filósofo y jurista Abū l-Walīd Hišām b. Aḥmad b. Hišām b.Jālīd b. Saʕīd al-Kinānī al-Waqqaši al-Ṭulayṭuli, conocido por al-Waqqaši". Al-Waqqaši es mencionado en la *Primera Crónica General*, señalado por la autora como elemento verídico que, cuando se produce el sitio de Valencia, "Alhuacaxi" canta versos suyos sobre los padecimientos de la ciudad. Esto demuestra que el posible autor de las hazañas del Cid y el señor del poema fueron coetáneos. Siguiendo la tónica que marca el trabajo de Dolores Oliver, este dato enlaza con el hecho de que su simultaneidad en el tiempo y en el espacio hicieran posible que Rodrigo, para perpetuar su fama y sus ideales, invitara al más destacado poeta-cronista que contara la gloria de él mismo y de su pueblo.

No sólo el hecho de compartir espacio y tiempo lleva a la autora del estudio a realizar tales afirmaciones. El autor del poema épico pertenece a una sociedad donde se resaltaban aspectos relacionados con la mentalidad árabe, la forma de pensar de los "invasores", -como los designa la autora-. Así se explica el hecho de que se resalte la forma de combatir del Cid en el apartado referente al estudio del aspecto bélico, no encontrándose alguna lógica al querer analizar esas prácticas a partir de las formas occidentales. El modo combativo del Cid se corresponde con la técnica de "guerra ligera" , propia de los pueblos árabes , objeto de estudio de autores tanto castellanos, como es el caso de Don Juan Manuel, y de autores árabes como Ibn Jaldūn . En este mismo apartado, se resalta la importancia del estudio del *Cantar* desde el punto de vista bélico para llegar a conclusiones esclarecedoras como es el tema de la autoría. El hecho de que se conceda tan sólo cincuenta versos para explicar la toma de Valencia es motivo suficiente para continuar apoyando la tesis que defiende la autoría de un árabe que escribió el poema para un pueblo con un mismo origen: al-Waqqaši no podía permitir que sus oyentes revivieran el asedio de la ciudad. Sin

embargo, la grandeza del Cid tenía que resaltase y por eso incide en la toma de Castejón y Alcocer a través de cuatrocientos cincuenta versos.

Pero la gloria de este señor castellano en tierra de “moros”-voz utilizada por la autora, tal vez utilizada para seguir fiel a la terminología tradicional-, no vino solamente por los hechos descritos en el campo de batalla, ya que si no, estaríamos hablando de uno más de los héroes nacionales europeos. Como resaltó Dolores Oliver al principio del trabajo y vuelve a hacerlo al final, Rodrigo Díaz es justo con todos aquellos que le rodean; lo demuestra al sentirse cercano a las “gentes del Libro”, judíos y musulmanes, además de no descuidar las relaciones con los que comparten su misma creencia. Este comportamiento no hubiera sido aceptado ni destacado por un poeta cristiano que dirigía su discurso a cristianos, sino que esta tolerancia era únicamente aceptada por aquellos que, llegando a una tierra de otra fe, se habían adaptado y habían tenido siempre presente el mensaje de respeto entre las religiones monoteístas que había dictado Dios a través del Profeta Mahoma.

Otro hecho que reafirma la autoría árabe es la utilización de esta lengua semítica en el texto original, quizá a modo de género *ajbār* en prosa rimada, que ponía por escrito las noticias plagadas de datos subjetivos de los acontecimientos que ocurrían en ese momento. Tras los estudios realizados por Menéndez Pidal, Américo Castro, Dozy y Galmés a cerca de la versificación irregular del *Cantar* , Dolores Oliver se basa en los datos extraídos tras la traducción árabe del poema realizada en 1995 por al-Tahir Makki, comprobándose la facilidad a la hora de encontrar una rima marcada y ritmo mediante el empleo en la lengua árabe de los pronombres personales afijos de tercera persona y los acusativos adverbiales.

Resaltando los puntos fundamentales de las investigaciones de Dolores Oliver durante más de veinte años, no podemos olvidar que todo el trabajo de historiadores, medievalistas y lingüistas podemos darlo por concluido al leer este trabajo ya que, si bien se ha demostrado que Oliver Pérez ha sido capaz de argumentar dónde y cuándo se originó la obra, para qué y por quién.

Se echa de menos a lo largo de *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe* un mayor número de datos lingüísticos y filológicos que apoyen muchas de las conclusiones de la autora. Esta escasa referencia a datos de la lengua utilizada en el *Cantar* se hace más acusada en el punto que pretende esclarecer en qué época se creó la obra en cuestión. Dolores Oliver insiste en que su principal apoyo para concretar la fecha de creación ha sido la cuestión religiosa.

Aunque al principio rastrea en el *Poema de Almería*, incluido en la *Chronica Adefonsi (1147 y 1149)*, donde encuentra frases que hacen referencia al propio poema "Del mismo Rodrigo, *al que siempre se le llama Mío Cid, se canta que…*", aclara que la base de esta hipótesis sobre la datación del poema tiene una base puramente religiosa. *El Cantar de Mío Cid* vio la luz en una época de tolerancia total entre las tres religiones monoteístas. Se sitúa en el momento anterior al capítulo de la historia que corresponde al período de las cruzadas (la primera cruzada fue predicada en 1095 por el papa Urbano II). Comprendemos que, aunque el poema va dirigido a una población musulmana que admira a su líder por sus valores de héroe tolerante y justo, no hubiera sido posible admirar a este héroe al saber de las fechorías que hacían en Oriente aquellos de su misma religión.

El dominio de las fuentes árabe-andalusíes y castellanas, además del conocimiento de la lengua y sociedad árabe, así como de la religión islámica, hace que, difícilmente, podamos concluir la lectura y estudio de Dolores Oliver Pérez teniendo la sensación de que algún dato no está contrastado y sea la razón para terminar con las tesis expuestas.

Todo ello, sin embargo, nos hace considerar el trabajo como una obra para iniciados en el estudio de la lengua árabe por los vocablos determinantes que emplea para hacer referencia a algunas cuestiones, así como en el conocimiento de la literatura de autores árabes de época pre-islámica y del período islámico, y de las obras y autores del mismo origen en Al-Andalus. Esto se debe a que, si el lector conoce, aunque no con exhaustiva profundidad, las realidades política, religiosa, literaria y sociales que describe la autora, le será más fácil entender muchas de las conclusiones a las que llega sobre la fecha, el lugar , el autor y el retrato que se hace en el poema del propio Cid y de otros con sus mismos valores, también reconocidos, como el fiel Álvar Fáñez.

Atendiendo a los elementos externos al contenido, además de su acertada disposición en la exposición de las ideas, el trabajo de Dolores Oliver Pérez cuenta con un apartado reservado en la bibliografía a las abreviaturas utilizadas a lo largo del texto ; relación de las fuentes árabes a las que se hace igualmente referencia; fuentes romances y diccionarios y estudios realizados sobre el tema. Le sigue un índice de ilustraciones salpicadas a lo largo del libro, que han de ser entendidas como notas gráficas aclaratorias sobre el arte de la guerra ligera representada por un caballero a la brida, entre otras muchas.

El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe puede suponer el punto de

partida para nuevas investigaciones que afiancen aún más los datos revelados por Dolores Oliver Pérez, dejando a un lado todas aquellas investigaciones de siglos pasados que no llegaron a acercarnos tanto al héroe de ejemplares valores, tanto en la diversa sociedad medieval, como en nuestra también diversa sociedad actual.

María Gámez Rovira
Universidad de Cádiz

OULD MOHAMED-BABA, A.-S. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. En: *Serie Estudios Árabes e Islámicos. Subserie Estudios de Dialectología Árabe* 2. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008, 270 págs.

Saludamos la aparición de la obra de Ould Mohamed-Baba que viene a contribuir de forma importante al desarrollo de los estudios sobre el árabe *ḥassānī* que se han venido llevando a cabo a lo largo del siglo XX, sobre todo en lengua francesa, y en los últimos años en lengua española. Y así, han visto la luz en la lengua de Cervantes el *Diccionario español-árabe hasanía* de José Aguilera Pleguezuelo (Málaga, CEDMA, 2006) y la *Breve gramática y diccionario temático bilingüe:árabe hassâniya-español* de Moulay-Lahssan Baya Essayani (Granada, Comares, 2007) o un artículo que nosotros escribimos sobre el diccionario de Aguilera, "Africanismo y Arabismo. Una gramática y un diccionario de *ḥasāniyya* escritos por José Aguilera Pleguezuelo" (*al-Andalus-Magreb* 14 (2007), pp. 103-116).

Se trata de un refranero que contiene 1399 'refranes, locuciones y giros' que han sido recogidos en un trabajo de campo realizado en la región de *əl-Gebla*, al suroeste de Mauritania. Esta obra está dirigida, por un lado, a lectores en general, amantes de la paremiología y, por otro, a los estudiosos de la Dialectología, ya que los refranes son especialmente interesantes al contener información lingüística antiquísima. Por consiguiente, son una fuente de información valiosa sobre el dialecto de esta región que viene a sumarse a los trabajos ya realizados, especialmente al interesantísimo trabajo de David Cohen, *Le dialecte árabe ḥassānīya de Mauritanie (parler de la Gebla)* (Paris, C.

Klincksieck, 1963) y el no menos interesante artículo escrito por el mismo autor de este refranero, “El dialecto ḥassāniyya de El-Gebla (Mauritania): Textos para su estudio” (En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 6, pp.233-251).

El árabe *ḥassāni* es el hablado hoy en día en una vasta extensión que va desde el sur de Marruecos hasta el noroeste de Malí y norte de Senegal, pasando por el Sáhara Occidental, sur de Argelia y Mauritania. Una de las características que define a este árabe es la uniformidad de sus rasgos lingüísticos en un territorio de tan vasta extensión como pone de manifiesto Aguadé (1998: 204)(7) y el propio autor, quien señala además las siguientes zonas subdialectales: *klām ahl əl-gebla* (suroeste de Mauritania y norte de Senegal), *klām ahl əš-šarg* (este y sureste de Mauritania y noroeste de Malí) y *klām ahl əṣ-ṣaḥṛa* (norte de Mauritania, Sáhara Occidental y suroeste de Argelia). El *ḥassāniyya*, en su origen, es el árabe hablado por la tribu de los *Banū Ḥassān*, de ahí su denominación, un dialecto de tipo beduino que comparte características comunes con otros de zonas limítrofes como el de la región del Mzab o el de la Saoura en Argelia, o los de de Skūra, el de los ksīma del Sus, el de Essauira o el de los Zʕīr en Marruecos(8). Los *Banū Ḥassān* son una confederación de los *Banū Maʕqil* que llegaron a la zona entre los siglos XIII y XV y que se impusieron a la tribu de los *Ṣanhāǧa* entre otras. Los rasgos beduinos más relevantes del *ḥassāniyya* que podemos encontrar en los dialectos anteriores, son la conservación de las interdentales, la realización *g* de *qāf*, uso exclusivo de la anexión directa, conservación del dual y un léxico particular que no encontramos en otros dialectos.

---

(7) AGUADÉ, J. 1998. “Relatos en hassaniya recogidos en M ℵm⊂d (Valle del Dra, sur de Marruecos)”. En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 3, pp. 203-215.

(8) Cf. GRAND’HENRY, J. 1976. *Les parler arabes de la région du Mzâb* (*Sahara algérien*) *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, 5. Leiden, E. J. Brill; GRAND’HENRY, J. 1979. “Le parler arabe de la Saoura (Sud-ouest algérien)”. En: *Arabica* 26, pp. 213-228; AGUADÉ, J./ ELYAACOUBI, M. 1995. *El dialecto árabe de Sk∧ra* (*Marruecos*). Madrid, CSIC; DESTAING, E. 1937. *Textes arabes en parler des chleu s du Sous* (*Maroc*) (*Transcription, traduction, glossaire*). En: *Bibliothèque de l’école nationale des langues orientales vivantes*. Paris, Paul Geuthner; SOCIN, A. 1893. “Zum arabischen Dialekt von Marokko”. En: *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 14, pp. 150-204; LOUBIGNAC, V. 1952. *Textes arabes de Zaër*. (*Transcription, traduction, notes et lexique*). En: *Publications de l’Institut des Hautes Études Marocaines* 46. Paris, Max Besson.

El libro está dividido en cuatro capítulos: el primero de ellos es introductorio y está dedicado a hablar del *ḥassāniyya* desde un punto de vista social e histórico (pp. 13-14); en el segundo se presenta una descripción de los rasgos de este registro a partir de los datos aportados por el refranero (15-86); el tercero contiene los refranes que aparecen ordenados alfabéticamente (87-192); y el cuarto es un glosario con las voces que aparecen en los refranes que está ordenado por raíces (pp. 193-255). A los capítulos sigue una Bibliografía y un Índice. La forma en la que ha sido estructurado el libro es de sumo interés, ya que el autor nos ofrece un exhaustivo estudio lingüístico y un glosario que dan un gran prestigio a esta recopilación de refranes, cumpliendo con el doble objetivo, al que anteriormente hemos hecho mención, de destinar esta obra al lector en general y al Dialectólogo en particular.

Entre las características más relevantes del capítulo dedicado a la descripción, podemos destacar las siguientes:

a) Fonología:
- Dos subsistemas fonológicos para el vocalismo breve: *i*, *u*, *a* en sílabas abiertas y *ə*, *a* en sílabas cerradas.
- La no reducción total de los diptongos en *ē* y *ō*.
- *b* > *m* por asimilación de nasalidad (*ment* "hija" - ár. cl. *bīnt*).
- Existencia del fonema *v* (fricativo sonoro), mientras que [f] (sordo) es alófono de éste en determinados contextos.
- Conservación de los fonemas interdentales.
- Realización *g* de *qāf*.
- Algunos hablantes realizan *q* como *ġ* (*tġalġīl*) y otros *ġ* como *q* (*tqalqīl*).
- Presencia de los fonemas *ñ*, *d'*, *t'* y *ẓ* en algunos préstamos procedentes de 'lenguas sutráticas' (*ṣanhāža*) y 'adstráticas' (*africanas*).
- Existencia de sílabas abiertas.
b) Morfología nominal:
- Conservación del uso del dual en todos los sustantivos.
- Inexistencia de artículo indeterminado. La indeterminación se marca normalmente con la ausencia del artículo.
- Esquema {a12a3} *mən*, {a1a22} *mən* para el comparativo.
- La posesión se realiza mediante sufijación del pronombre personal sufijado al sustantivo.
- Adjetivos demostrativos. De cercanía: *ḏa / hāḏa* (masc. sing.), *ḏi* / *hāḏi* (fem.

sing.), *d̲u* / *hād̲u* (pl.c.). De lejanía: *d̲āk* (masc. sing.), *d̲īk* (fem. sing.), *d̲ūk* (pl. c.).
- Concordancia de género de los números ‘uno’ y ‘dos’: *wāḥəd* (masc.) - *wāḥda* (fem.) y *at̲nayn* (masc.) - *t̲əntayn* (fem.). También destacan las formas en estado absoluto y constructo para los números del once al diecinueve (*ahdaʕš* - *ahḍaʕšəṛ* “once”) y los numerales de centenas (*ahḍaʕšəṛ miyya* “mil cien”).
- Distinción entre masculino y femenino plurales de la segunda y tercera personas del pronombre personal independiente: *əntūma* - *əntumāti* / *hūma* - *humāti*.
- Distinción entre masculino y femenino singulares en la segunda persona del pronombre personal sufijado: *-ak* / - *ək*.
c) Morfología verbal:
- Hay tres tipos de verbos en la forma I atendiendo a la alternancia vocálica entre perfectivo e imperfectivo: *a* - *a*, *ə* - *ə* y *a* - *ə*.
- La forma VII es usual, ya que cualquier verbo de la forma I puede convertirse en pasivo mediante la prefijación de *n*-. También expresa un valor reflexivo.
- Presencia de la vocal protética *ə*- en el masculino singular del imperativo y *a*- en el femenino singular y plural común.
- En la primera y segunda personas del perfectivo, el verbo sordo presenta el infijo -*ay*- entre la raíz y el sufijo desinencial (*maddayt* “yo extendí”).
- Existencia de una forma diminutiva en el verbo (*akaytab* - *yakaytab* “escribir poco”).
- Algunas partículas son: 1. Adverbios: *hūn* “aquí”, *vamm* “ahí, allí”, *±aṛk* “ahora”, *±ṛayk* “ahorita”, *əṣ-ṣāti* “hace poco”, *awnunāməs* “anteayer”, *mənd̲awtāli* “últimamente”, *yāsər* “mucho”; 2. Preposiciones: *v*-, *vi* “en”, *šawṛ* “hacia, a”. 3. Conjunciones: *yaġayr* “pero, sin embargo”, *alla* “pero, por el contrario”, *ilayn* “hasta que”, *mḥaddən* + sufijos pronominales “mientras (que)”, *lu*, *ilū* “si” (condición irreal), *b-bāš* “para que”, *bi* + sufijo pronominal + *əlli* “porque”. 4. Interjecciones: *waxērt* “¡mala gente!”, *tvu* ¡fo! (expresa asco o desprecio), *ski* “¡olé1”, *gāl bīx* “se echó a reír”, *aləḥgūni* “¡socorro!”. 5. Partículas interrogativas: *šwāsa* + sufijo pronominal “¿por qué?”, *at̲r* + sufijo pronominal “¿acaso?”, *asmənwaqt* “¿cuándo?”, *v-āš* “¿en qué?”.
- La anexión siempre se hace de forma sintética.
- El futuro se forma haciendo preceder la forma del imperfectivo de la partícula *lāhi*.
- El verbo se niega precediéndolo de la partícula *ma*.

d) Léxico:
- Conservación de voces propias del mundo nómada como el léxico relacionado con el camello.
- Préstamos del bereber y voces árabes berberizadas.
- Préstamos procedentes de lenguas africanas como el wolof, el pular y el soninké.

A modo de conclusión, sólo podemos tener palabras de elogio para este trabajo tan detallado sobre el refranero recogido y el estudio lingüístico que lo acompaña. Sin lugar a dudas, esta obra es un manual de referencia para el estudio del *ḥassāniyya*.

Francisco Moscoso García
Universidad de Alicante

PARKINSON, Dilworth B. *Using Arabic Synonims*. Cambridge: University Press, 2006, 688 págs.

La obra que nos ofrece el arabista norteamericano Dilworth Parkinson, bien conocido por sus estudios de corte lingüístico sobre el árabe moderno y su variante egipcia, consiste en la recopilación y agrupación de una larga serie de sinónimos árabes, ilustrada, y esto es quizá lo más relevante del trabajo, con una amplia lista de ejemplos reales tomados de la prensa árabe. Las fuentes de las que toma las frases son el periódico egipcio *Al-Ahram* (todas las ediciones del año 1999) y el *Al-Hayat* (publicado en Londres, de capital saudí y ligado al Líbano, año 1997).

La intención del autor, como se desprende del prólogo, es la de facilitar al estudiante avanzado de árabe la adquisición activa de léxico, de manera que sea capaz de utilizar la palabra apropiada en el lugar indicado, mejorando así su estilo y haciéndole conocedor de las diferencias sutiles en el uso de sinónimos próximos. No podemos sino sumarnos con entusiasmo a la idea de ofrecer una herramienta tan útil como ésta para la adquisición de competencia lingüística activa, es decir, la creación, sea por medio de traducción o no, en la misma lengua destino. Es sabido que la dirección más habitual, y más trabajada, en el proceso de aprendizaje de lenguas, es precisamente la contraria, la receptiva, que consiste en el manejo de textos en la lengua que se aprende, o la audición de

materiales en dicha lengua. En este terreno hay que reconocer que queda mucho camino por recorrer en la docencia de la lengua árabe, y el trabajo de Parkinson supone un saludable hito en dicho camino.

Cada grupo de sinónimos viene encabezado por el que se ha considerado más frecuente, siguiendo siempre el orden de raíces, el preferido por las obras lexicográficas árabes. Además de la traducción al inglés, se incluye indicación de la frecuencia de cada voz mediante las marcas D (*daily*), W (*weekly*) y M (*monthly*), que no son sino la simplificación de las cifras exactas de frecuencia de ocurrencia de los términos, pero que dan una idea muy clara de cuál es la frecuencia real de cada entrada. Se ofrece asimismo información sobre el registro lingüístico de cada voz, indicando con un (1) las palabras que se perciben como puramente dialectales (una clara minoría en el *corpus*), con un (2) las que son comunes al dialecto y al árabe estándar, y con un (3) las que se identifican como únicamente pertenecientes al *corpus* estándar. La forma de determinar a qué categoría de las tres precedentes pertenece cada término ha sido, amén de ciertas consultas en fuentes léxicas, el juicio intuitivo de una serie de informantes arabófonos de origen levantino, lo que implica, como el autor reconoce, que la categorización debe ser tomada *cum grano salis*, lo cual no le quita, a nuestro parecer, ápice de utilidad. En el caso de los sustantivos, se ofrece sistemáticamente el plural. En el caso de los verbos, hay información más que pertinente sobre la construcción del verbo y sus complementos o régimen preposicional.

Aunque no se trata, por lo tanto, de un diccionario de sinónimos al uso, el trabajo de Parkinson viene a llenar, y de forma más que solvente, un hueco en el campo de la lexicografía árabe. Es frecuente que el estudiante de esta lengua se vea desbordado por la abundancia de sinónimos o cuasi-sinónimos y, sobre todo, por la diversidad de matices que cada uno de ellos aporta, por no hablar, sobre todo en el caso de los verbos, de la diversidad de construcciones sintácticas asociadas a las formas verbales de valor sinónimo. Y los diccionarios al uso, especialmente los bilingües, suelen dar muy poca información al respecto, con lo cual el estudiante se queda en último término con una idea nebulosa del término buscado, asociándolo a un significado, pero sin captar de forma eficaz sus perfiles semánticos y sintácticos. Como salvedad a ese panorama un tanto desolador podemos citar el excelente en ese aspecto diccionario del profesor J. Cortés (1996), *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid: Gredos, que incluye abundante fraseología. En este sentido, puede

decirse que la compilación de sinónimos de Parkinson resulta una guía útil y eficaz para comparar, y sobre el terreno, esos matices semánticos y esos uso sintácticos que hacen a cada voz, en definitiva, única. Los ejemplos son abundantes y esclarecedores, por cuanto incluyen, por lo general, las variantes de construcción o semánticas de cada entrada y, por añadidura, son ejemplos reales y no se limitan a las citas fraseológicas que van pasando de diccionario en diccionario.

Si el estudiante duda, por ejemplo, por poner un caso de sinonimia rica, qué tipo de verbo y construcción puede o debe usarse para expresar la idea de "encomendar, delegar, autorizar, dar poder para", puede acudir a cualquiera de los verbos que conozca, que le remitirán al apartado correspondiente, encabezado por كلّف "to commission, entrust", seguido de خوّل, عهد, فوّض, قلّد, كلّف, أناب, أناط, وكّل y أوكل. Allí encontrará toda la información necesaria sobre dichos verbos, verá en qué contexto suele usarse cada uno en la prensa, con qué matices y, sobre todo, cómo toman el complemento, directamente o por medio de preposición, y qué tipo de preposición. Esta información sin duda sirve a quien trata de producir un texto correcto en lengua árabe, introducir matices o sutilezas mediante el juego de la sinonimia tan del gusto de la estilística árabe, a quien busca ampliar su vocabulario, o bien a quien simplemente desea conocer mejor cómo funcionan las voces estudiadas.

En la esfera nominal, podemos recurrir a otro ejemplo, el del lexema سفينة "barco, embarcación", en cuyo grupo aparecen un total de 9 sinónimos, a saber: باخرة, بارجة, مركب, زورق, سفينة, طرّاد, فرقاطة, فلّوكة y قارب. Observando el índice de frecuencia, se comprueba que los términos más frecuentes son مركب, زورق, سفينة y قارب. El término فلّوكة pertenece a la esfera del dialecto (egipcio). Cada uno de los sinónimos tiene una esfera apropiada de uso. En este caso concreto, llama la atención que el término زورق, especializado en la prensa modernísima para referirse a las embarcaciones utilizadas para transportar emigrantes, las llamadas pateras, solo aparece una vez con tal sentido específico. Es muy posible que se trate de un matiz más extendido en la prensa magrebí y a finales de los años 90, por lo que los ejemplos traídos por Parkinson no dan cuenta cabal del mismo.

Otro de los valores que por contera adornan el trabajo de Parkinson es que permite al lector conocer y manejar los términos en su contexto real, lo que facilita enormemente la adquisición de las llamadas colocaciones léxicas (en inglés *collocations*, en árabe ظاهرة التلازم اللفظي), esto es, las combinaciones de dos o más palabras que adquieren un sentido peculiar y característico, y cuyo dominio

muestra el alto conocimiento de la lengua a aprender. A modo de ejemplo, basta asomarse al término وخيم para darse cuenta de que se trata de un adjetivo asociado casi siempre al sustantivo عاقبة generalmente en plural, esto es, عواقب, con lo cual se forma el frecuente par عواقب وخيمة "consecuencias funestas", que aparece en tres de las cuatro citas ofrecidas por Parkinson, siendo la cuarta en realidad una variante respecto a ella (الاثار الوخيمة, *sic*). Y, claro está, la posibilidad de comprobar *in situ* con qué términos se asocia un adjetivo, o qué tipo de objetos lleva normalmente un verbo, mejora el proceso de adquisición de léxico, puesto que lo incardina en su contexto real, fuera de las denostadas listas de léxico puras y duras.

El trabajo se cierra con dos exhaustivos índices, uno de palabras en inglés y el otro en árabe, que permiten localizar con rapidez el término buscado.

Habría que señalar que sería deseable que el *corpus* de textos sobre los que se basan las citas y ejemplos no se hubiera limitado a dos periódicos de producción oriental, y que se hubiera incluido alguna fuente occidental, a fin de permitir el contraste léxico entre ambas zonas del mundo arabófono, en la línea del interesante trabajo recientemente publicado por Zeinab Ibrahim (2009), *Beyond Lexical Variation in Modern Standard Arabic: Egypt, Lebanon and Morocco.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. Sin embargo, hay que decir también, en descargo de D. Parkinson, que en la magnífica base de datos de uso público que mantiene en Internet, denominada *ArabiCorpus* (http://arabicorpus.byu.edu/), de consulta y aprovechamiento más que recomendable, el *corpus* periodístico se ha ampliado, incluyendo medio año del periódico marroquí *At-Tajdid*, lo que permite afinar la búsqueda y discriminar, en algunos casos, el ámbito geográfico de uso de algunos términos. Por poner un ejemplo el plural أبناك aparece casi exclusivamente en el citado periódico marroquí, mientras que en el resto del *corpus* se documenta la forma بنوك.

En suma, podemos decir que el trabajo de Dilworth Parkinson constituye una herramienta muy útil, muy bien calibrada y perfectamente presentada, al servicio del estudiante avanzado de lengua árabe y del público interesado en conocer mejor la riqueza de la sinonimia de la lengua árabe moderna.

Ignacio Ferrando
Universidad de Cádiz